George Marcus, Michael Fischer

La antropología como crítica cultural

Un momento experimental en las ciencias humanas

Amorrortu editores

La antropología como crítica cultural

Un momento experimental en las ciencias humanas

George E. Marcus
Michael M. J. Fischer

Amorrortu editores

acceso abierto

Biblioteca de comunicación, cultura y medios
Director: Aníbal Ford

Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences, George E. Marcus y Michael M. J. Fischer
© The University of Chicago, 1986
Traducción, Eduardo Sinnott

Unica edición en castellano autorizada por *The University of Chicago*, Chicago, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso (1057) Buenos Aires.

Creative Commons

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-653-3
ISBN 0-226-50449-2, Chicago, edición original

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2000.

Indice general

9 Prefacio
19 Introducción

27 1. Una crisis de la representación en las ciencias humanas

41 2. La etnografía y la antropología comprensiva

81 3. Comunicación de la otra experiencia cultural: la persona, el yo y las emociones

123 4. La consideración de la economía política histórico-mundial: comunidades cognoscibles en sistemas más vastos

169 5. La repatriación de la antropología como crítica cultural

203 6. Dos técnicas contemporáneas de crítica cultural en la antropología

241 Nota final
245 Apéndice: trabajos en curso
257 Referencias bibliográficas

Prefacio

En los Estados Unidos y en otros lugares, las últimas décadas han conocido un profundo cuestionamiento del propósito y los estilos de teoría que guiaron a las ciencias sociales desde que, a fines del siglo XIX, surgieron como disciplinas académicas profesionales. La difundida percepción de un cambio radical del orden mundial alimentó ese cuestionamiento y socavó la confianza en la aptitud de los recursos de que disponemos para describir la realidad social, en la que debe basarse toda ciencia social generalizadora. Así, en las disciplinas contemporáneas que tratan de la sociedad, se registran, ya sea intentos por reorientar la disciplina en direcciones nítidamente nuevas, ya sea esfuerzos por sintetizar los programas clásicos de investigación con las nuevas exigencias que se plantean a la teoría.

Estos debates no son nuevos en el pensamiento occidental: son, en realidad, una reiteración de los anhelos de una ciencia natural de la sociedad, puestos en tela de juicio por las teorías comprensivas, que afirman que las personas y la naturaleza deben ser tratadas de distinto modo. Pero su expresión histórica ha cambiado y revela las condiciones actuales del conocimiento, modeladas por acontecimientos políticos, tecnológicos y económicos particulares. En el nivel más general, el debate se refiere al modo de representar un mundo posmoderno emergente como objeto del pensamiento social en sus distintas manifestaciones científicas contemporáneas.

Las discusiones sobre las tendencias de las ideas del momento pueden carecer de peso y de convicción si no atienden a la situación de cada una de las disciplinas particulares. Para nosotros, los desarrollos en curso en la antropología contemporánea reflejan el problema fundamental de representar la realidad social en un mundo que cambia rápidamente. Dentro de la antropología, el trabajo de campo y

los escritos etnográficos son el territorio donde la discusión y la innovación teóricas se han vuelto más intensas. El interés de la etnografía recae en la descripción, y los esfuerzos que hoy se hacen para que los escritos etnográficos sean más sensibles a sus consecuencias políticas, históricas y filosóficas más amplias, colocan a la antropología en el vórtice del debate acerca del problema de la representación de la sociedad en los discursos contemporáneos. Creemos que nuestro examen del «momento experimental», como podemos llamarlo, de la antropología social y cultural también revela mucho sobre esta tendencia intelectual general.

Este ensayo es, en lo esencial, un esfuerzo por aclarar la situación presente de la antropología cultural y social. Si bien incluye una reseña histórica de obras del pasado, no aspira a ser una historia de la antropología. Y aunque se refiere a muchos de nuestros colegas, no aspira a ser una indagación bibliográfica exhaustiva. Pedimos disculpas a quienes no han sido mencionados y nos acogemos a la indulgencia de quienes sí lo han sido.

Nos centraremos en los desarrollos de la antropología estadounidense, pero gran parte de lo que hemos de decir se aplica también a la antropología británica y acaso no sólo a esta. A lo largo de las décadas de 1950 y 1960 la antropología británica estuvo más disciplinada por un paradigma de investigación que la antropología estadounidense, y contó con lo que parecía constituir una noción más rigurosa de lo que deben ser una descripción y un análisis etnográficos de otra cultura. Gozó de gran prestigio e influencia en la antropología estadounidense, y en la mayoría de las principales universidades las dos tradiciones se combinaban. La vitalidad de la tradición británica se apagó en la década de 1960, justamente con la emergencia del actual período experimental. Hoy la dirección de la influencia se ha invertido: la producción de la antropología cultural estadounidense guía en gran medida los esfuerzos británicos. Entretanto, la ascendente tradición estadounidense sufre poderosamente la influencia de la tercera tradición principal de la antropología moderna, esto es, la tradición francesa. En este sentido, algunos de los movimientos experimentales de la literatura antropológica estadounidense podrían parecer familiares a los antropólogos franceses en tanto evocan un estimulante período de innovación que hubo en Francia entre las dos

guerras mundiales (véase Clifford, 1981). El hecho de que nos centremos en la situación estadounidense refleja, pues, un desarrollo histórico en el que la antropología de los Estados Unidos parece estar realizando una síntesis de las tres tradiciones nacionales.

El presente es, además, un momento en el que la acentuada conciencia de una interdependencia global cuestiona la idea de tradiciones nacionales diferentes en las especialidades académicas. Esas tradiciones siguen siendo sutilmente importantes, pero poco a poco van dejando de operar como barreras para la comunicación y la interacción. Las nuevas antropologías de Brasil, la India, Israel, Japón y México, entre otros países, elaboran una combinación de temas en los que influyen circunstancias locales y temas clásicos de la teoría social occidental (Gerholm y Hannerz, 1982). El hecho de que exista una pluralidad de antropologías diferentes abre, por primera vez, la posibilidad real de un público lector intercultural múltiple de las obras antropológicas, lo cual, con el paso del tiempo, ejercerá un profundo efecto en el modo en que se las concibe y se las escribe en los Estados Unidos y en Europa.

Al discutir el presente ensayo con distintos colegas, hemos advertido una notable tendencia a retrotraer la discusión a las obras clásicas de las primeras generaciones de investigadores de campo modernos. Nuestro propósito, en cambio, es contribuir a la elaboración de un discurso fecundo para la obra contemporánea y futura. La argucia de que los autores de los primeros informes descriptivos acerca de otras culturas, tales como E. E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Franz Boas o Gregory Bateson, ya «dijeron algo parecido», o la de que la experimentación en los escritos etnográficos es tan antigua como la antropología, de nada sirven si no nos concentran en el modo de poder hacer algo mejor. Con mayor razón, la manía de censurar los pecados de nuestros predecesores es tediosa e infecunda si no lleva a mejores obras contemporáneas.

Emprender una nueva lectura y un nuevo análisis de los clásicos es, por cierto, un venerable ejercicio antropológico que afina las capacidades analíticas y suele llevar a nuevas ideas. Con todo, sostenemos, no son sólo nuestros predecesores los que escribieron bien. En realidad, muchos de nuestros colegas contemporáneos, que poseen un agudo sentido

crítico del pasado de su disciplina, lo han hecho aun mejor. Muchos más son los que han escrito informes sumamente interesantes, aunque a menudo imperfectos, sobre sus asuntos. Si los denominamos «experimentos», es por el inspirador desafío que representan, y solicitamos indulgencia por llamar la atención acerca de sus deficiencias: estas suelen ser signos de que hay problemas de interés cognoscitivo y traducen una lucha por reformular viejas cuestiones e introducir otras nuevas.

En relación con los estudiantes y con el público, tenemos la esperanza de que el presente ensayo haga que los escritos antropológicos contemporáneos parezcan menos exóticos, y que además sugiera nuevos contextos para ellos. En relación con nuestros colegas, tenemos la esperanza de potenciar un discurso que percibimos en el aire. No creemos estar proclamando un manifiesto ni viendo una nueva dirección. Desde ya, no abogamos por ningún «ismo» en particular. Antes bien, nuestra única recomendación es emprender una «lectura» de lo que ya está ocurriendo, y hacer que las discusiones de pasillo que configuran la recepción y la producción de etnografías en la actualidad decanten en una serie de temas articulados.

«Lo que está ocurriendo» constituye, a nuestro modo de ver, un momento fecundo en el que cada proyecto particular de investigación y de escritura etnográficas es potencialmente un experimento. En conjunto, esos experimentos están reconstruyendo los edificios de la teoría antropológica desde los cimientos, al explorar nuevos modos de cumplir con las promesas que sirvieron de fundamento a la antropología moderna: ofrecer críticas valiosas e interesantes de nuestra propia sociedad; iluminarnos acerca de otras posibilidades humanas y hacernos cobrar conciencia de que somos meramente un modelo entre muchos; volver accesibles los supuestos, regularmente no examinados, que guían nuestras acciones y a través de los cuales nos enfrentamos con los miembros de otras culturas. La antropología no es la recolección fútil de lo exótico, sino el empleo de la riqueza cultural para la reflexión sobre sí mismo y el propio crecimiento propio. El cumplimiento de esa tarea en un mundo moderno en el que la interdependencia de las sociedades y el conocimiento mutuo de las culturas han aumentado requiere nuevos estilos de sensibilidad y de escritura. En la

antropología, tal exploración consiste en el paso del simple interés en la descripción de la diversidad cultural a un propósito más equilibrado de crítica cultural que oponga otras realidades culturales a la nuestra, a fin de alcanzar un conocimiento más adecuado de todas ellas.

Un período de experimentación se caracteriza por el eclecticismo, un manejo de las ideas libre de paradigmas autoritarios,[1] las visiones críticas y reflexivas del tema, una apertura a diversas influencias que abarque todo lo que parezca ser eficaz en la práctica, y la tolerancia de la incertidumbre en cuanto a la dirección que sigue la disciplina y al carácter inacabado de algunos de sus proyectos. Estos períodos conllevan el riesgo de posibles callejones sin salida, pero también grandes posibilidades, y son, por naturaleza, relativamente efímeros y transicionales entre períodos cuyos estilos de investigación están más asentados y dominados por un paradigma. Emprender una lectura de una tendencia actual como esta en antropología es justamente la única tarea que los proyectos experimentales *no* realizan por sí mismos —es casi su antítesis—, y a lo que esperamos contribuir es a iniciar una discusión acerca de lo que ocurre en un período que celebra su falta de definición.

Están apareciendo muchos trabajos cuyo propósito es tomar el pulso a la antropología o analizar lo que se percibe como un malestar (véanse, por ejemplo, Ortner, 1984; Shankman, 1984; Sperber, 1982; y MacCannell y MacCannell, 1982), y son en realidad un indicio de que se está produciendo alguna suerte de transición. No estamos de acuerdo con lo que se expresa en la mayor parte de ellos por las razones que daremos a continuación. Esos trabajos tienden a encuadrarse por entero dentro de una concepción paradigmática del conocimiento, según la cual la investigación se realiza, o debería realizarse, bajo el signo de un sistema teó-

[1] El de «paradigma» se ha convertido en un concepto muy popular. Nos atenemos a su empleo hoy corriente, que denota un conjunto fijo de preguntas a las que debe responder un programa de investigación. Es una analogía con el paradigma gramatical, en el que se completan las formas de una declinación o de una conjugación sin preguntarse si el gramático que formuló las reglas lo hizo con todo el cuidado posible para representar el lenguaje. El empleo de «paradigma» para hablar de campos de investigación se inició con el influyente libro de Thomas Kuhn *The structure of scientific revolutions* (1962).

rico unificador. Esto es, procuran defender un viejo paradigma o afirmar uno nuevo, o, de manera más evasiva, ven la situación actual como una colisión de paradigmas opuestos. Por ejemplo, en la antropología suele describirse la situación como el desafío de los programas de investigación comprensiva,[2] más nuevos, a los programas positivistas imperantes.[3] Nuestro punto de vista es que en la actualidad las perspectivas comprensivas, si bien siguen siendo, en su inspiración, contrarias al orden establecido, son una parte aceptada y sobrentendida del discurso contemporáneo en la misma medida que las perspectivas positivistas. Seguir oponiendo un paradigma al otro es pasar por alto la característica esencial del momento, que se resume en el agotamiento del estilo paradigmático del discurso en general. En verdad, fue justamente el desafío de las perspectivas comprensivas, que en los debates especializados están hoy enteramente convencionalizadas, lo que llevó en parte a poner bajo sospecha todos los estilos totalizadores de conocimiento, incluidos los propios estilos comprensivos. Así, si bien las discusiones sobre el estado de la antropología abordan, por cierto, temas sólidos, por lo común hablan como defensores desde el interior de alguna de las tradiciones establecidas, y por lo tanto carecen de una perspectiva más imparcial acerca del carácter del discurso antropológico actual. Hemos procurado asumir una posición diferente, evitar la retórica de la colisión de paradigmas, a fin de hacer frente de mane-

[2] En el capítulo 2 definimos lo que entendemos por «comprensivo».

[3] «Positivismo» se ha convertido en una palabra-consigna cada vez peor definida. En los frecuentes ataques dirigidos al estilo que últimamente ha dominado en las ciencias sociales, suele empleársela en sentido peyorativo y representa un camino al conocimiento que se apoya en el formalismo teórico y en la cuantificación, y sostiene como un ideal los métodos de las ciencias naturales. Desde el punto de vista histórico, sin embargo, puede aludir a empresas tan radicalmente diversas entre sí como, por una parte, la obra de positivistas franceses como Saint-Simon y Auguste Comte, que entendían que la sociología proporcionaba tanto leyes definidas de la sociedad como una nueva religión humanística mediante la cual orientar a la sociedad, y, por la otra, la obra de los positivistas lógicos del Círculo de Viena, que procuraban aclarar la validez de las proposiciones científicas. A tales enfoques de la ciencia, basados en la identificación de los hechos con entidades mensurables, se los llama, vagamente, «positivistas», y emplearemos el término en ese sentido, puesto que, como se ha señalado, es así como lo han usado los críticos de la tendencia que últimamente ha dominado en la ciencia social.

ra más directa a la extrema fragmentación de los intereses investigativos y al eclecticismo teórico de las mejores obras, que a nuestro juicio constituyen los rasgos más destacados de la antropología actual.

También reconocemos plenamente que gran parte de la incertidumbre reinante en la antropología contemporánea y otras disciplinas afines puede atribuirse en buena medida a una crisis institucional o profesional análoga a la crisis de ideas que percibimos. La autoridad pública ha perdido interés en muchas disciplinas, entre ellas la antropología, y retacea su apoyo financiero. En el ámbito nacional ha disminuido la inscripción de estudiantes universitarios en los cursos de antropología y otras disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales y las humanidades; en las universidades, la cantidad de puestos de enseñanza e investigación se ha reducido en forma sustancial; el número de programas de posgrado también ha disminuido, ya que los potenciales especialistas buscan una profesión más segura en la abogacía, los negocios y la medicina.

En realidad, se ha producido ya la lamentable pérdida de una generación de doctores en antropología muy bien formados, que han optado por otras ocupaciones. Los que han tenido la suerte de conseguir un cargo estable no escapan de la desmoralización ni son inmunes al escepticismo. Para ellos, las reglas de juego que se aplicaban a las generaciones de profesionales que los precedieron inmediatamente han cambiado muchísimo. Entre otras cosas, están más solos: su obra no se dirige tanto a una nueva generación de estudiantes de posgrado cuanto a sus pares, que son sobrevivientes de un período de recortes. Por otra parte, tienen más conciencia que nunca de que su disciplina es marginal porque las autoridades públicas del propio país (que son en última instancia las responsables del suministro de fondos) y del extranjero (hoy más cautelosas y restrictivas en el otorgamiento de permisos de investigación) la valoran poco y sospechan de ella. Una de las consecuencias de todo esto es el predominio de la estrategia de hacer cuanto sea necesario para asegurar el financiamiento (por ejemplo, la creación de programas aplicados y el diseño de cursos y de propuestas de investigación con el fin de satisfacer las demandas de determinados grupos de clientes o de posibles patrocinadores).

Con todo, esta imagen de desmoralización y escepticismo, aunque válida, es quizá demasiado ominosa. Las tendencias demográficas y las modas universitarias han sido cíclicas en el pasado y probablemente lo serán en el futuro. Acaso sea saludable que en este período de fragmentación y desunión, los antropólogos más jóvenes que ocupan puestos estables no demuestren una piedad superficial hacia sus maestros ni se vean en la obligación de exhibir una postura de autoridad ante grandes grupos de ansiosos estudiantes de posgrado. Muchos se formaron profesionalmente durante la década de 1960, en una atmósfera de autoconciencia política, y en estos tiempos más apacibles pero más desesperanzados para la comunidad académica tienen la libertad de jugar y experimentar con las ideas de su disciplina en una medida que no conoce precedentes. Creemos que esos efectos institucionales positivos de un período por lo demás nefasto explican, desde un punto de vista sociológico, el momento experimental.

Aunque los factores institucionales que influyen en las tendencias contemporáneas merecerían un detenido estudio por separado, es muy poco lo que agregaremos sobre ellos en el resto del libro. Rechazamos la idea de que la crisis conceptual en la que nos centramos pueda ser mero reflejo del juego de intereses que sustenta la crisis institucional que hemos esbozado. Existen, por cierto, conexiones, pero hemos optado por subrayar la respuesta conceptual de la antropología ante la confluencia de determinados procesos de la historia de la disciplina y de ciertos cambios políticos, económicos y sociales producidos en el mundo y que, de un modo muy directo, cuestionan su práctica. Creemos que, para comprender la actual preponderencia de problemas en la descripción y la escritura etnográficas, esos factores vienen más al caso que la situación institucional de la antropología.

La idea de este ensayo fue elaborada por Marcus durante su estadía, en el Instituto de Estudios Superiores de Princeton, en el ciclo lectivo de 1982-1983. Allí trazó una primera versión de su contenido. El Instituto es un marco ideal para reunir una amplia gama de orientaciones conceptuales, pero el impulso más profundo para componer el ensayo provino de la reflexión y la discusión colectivas de los miembros del departamento de antropología Rice, que compar-

tían el interés por transformar la antropología comprensiva contemporánea en una antropología crítica con mayor sensibilidad política e histórica. A consecuencia de ello, Marcus invitó a su colega Michael Fischer a ser su coautor y continuar el diálogo en curso con el propósito de producir un escrito.

En Rice, durante el otoño de 1983, Marcus pulió la línea argumental del ensayo y escribió un borrador completo de la presente obra. En la primavera de 1984, Fischer refundió el argumento, reelaboró sustancialmente el primer borrador y agregó la mayoría de los comentarios que constituyen los ejemplos y los detenidos análisis de los textos incluidos en la versión final. Durante el verano de 1984 trabajamos juntos en esta versión, lo cual constituyó una colaboración en el sentido más satisfactorio.

Son muchos los colegas que han contribuido a este proyecto, directa o indirectamente, al margen del aporte de sus obras. Para Marcus, el año pasado en el Instituto representó un lapso y un lugar especiales para iniciar este ensayo; Fischer agradece el estímulo que recibió en la primavera y el verano de 1982 del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, donde discutió sus ideas acerca de la función de la crítica en la antropología y redactó un ensayo (1982*a*) sobre los cambios en la actual orientación comprensiva de la teoría antropológica. Partes del presente ensayo fueron presentadas en el Círculo Rice de Antropología y en el Seminario de Humanidades Rice sobre la Cultura del Capitalismo, en 1983-1984. Las tesis también fueron sometidas a discusión en un seminario organizado por Marcus y James Clifford en la Escuela de Investigación Estadounidense, en Santa Fe, y consagrado a «La producción de textos etnográficos», en abril de 1984. Agradecemos, a quienes participaron en esos encuentros, sus críticas y sus expresiones de aliento.

Los autores tienen una deuda especial con la historiadora Patricia Seed, quien leyó y corrigió cuidadosamente el manuscrito en un momento crítico de la tarea de revisión, cuando los autores no disponían, respecto de la obra, de la perspectiva necesaria para introducir mejoras importantes en el estilo, la organización y la lógica de las argumentaciones. Deseamos agradecer también a los varios evaluadores de trabajos científicos cuya inteligente lectura del manus-

crito nos ayudó en nuestras revisiones y correcciones finales. Estamos agradecidos en particular a los siguientes lectores, que se acercaron a nosotros por iniciativa propia: Ivan Karp, Michael Meeker, Renato Rosaldo y David M. Schneider.

Introducción

La antropología social y cultural del siglo XX prometió a su público lector, que era aún en gran medida occidental, esclarecimiento en dos frentes. Prometió enseñar a preservar distintas formas culturales de vida amenazadas por un proceso de evidente occidentalización global. Con su atractivo romántico y sus intenciones científicas, la antropología se negaba a aceptar la visión corriente de una homogeneización favorable a un modelo occidental dominante. La otra promesa de la antropología, menos discernible y escuchada que la primera, fue la de servirnos como forma de crítica de nuestra propia cultura. Al emplear los retratos de otros patrones culturales para reflexionar autocríticamente acerca de nuestras formas de vida, la antropología desbarata el sentido común y hace que nos detengamos a examinar los supuestos que aceptamos sin discutir.

Las dificultades actuales para sustentar esos propósitos de la antropología moderna están bien ilustradas por dos controversias recientes, cada una de ellas provocada por la publicación de una obra reconocidamente polémica. Y estas dos obras se distinguen por demostrar las distorsiones en las descripciones académicas de los pueblos no occidentales, con formas de expresión descriptivas, semiliterarias.

Orientalism, de Edward Said (1979), es un ataque a los géneros de escritura elaborados en Occidente para representar a las sociedades no occidentales. Su pincelada es amplia e indiscriminada. En determinado momento Said parece exceptuar a la antropología cultural contemporánea con una breve mención favorable de uno de sus maestros, Clifford Geertz, pero esto es ambiguo, y resulta claro que su condena se extiende a todos los autores occidentales que han escrito acerca de otros, incluidos los antropólogos. Denuncia en particular los artificios retóricos que vuelven activo al autor occidental y dejan a sus sujetos en la pasividad.

Estos sujetos, en cuyo nombre hay que hablar, residen por lo general en el mundo dominado por el colonialismo o el neocolonialismo occidental; así, la retórica ejemplifica y refuerza al mismo tiempo la dominación occidental. Por otra parte, la retórica misma es un ejercicio de poder, ya que niega a los sujetos el derecho de expresar visiones contrarias; lo consigue impidiendo al lector reconocer que podrían ver las cosas, *con la misma validez*, de una manera muy distinta de como las ve el autor. Entre esos artificios retóricos está la desvalorización de los árabes, los griegos, los egipcios y los mayas contemporáneos en comparación con sus antepasados. En el apogeo del imperialismo indisimulado, se declaró que la historia de Oriente era la de una decadencia desde las glorias de la Grecia clásica, el Egipto de los faraones o el Islam «clásico». Aun en la actualidad, con demasiada frecuencia se busca lo que sobrevive de ese glorioso legado en forma decaída y corrupta en sus descendientes, mientras se niega todo valor intrínseco a sus culturas contemporáneas. En el lenguaje de los parlamentarios ingleses y franceses del siglo XIX, «la carga del hombre blanco» consistía en rescatar a esos pueblos tardíos de siglos de decadencia, enfermedad, ignorancia y corrupción política. Sus opiniones interesaban sólo tanto como pueden interesar las de un niño al que se desea educar: como un medio para enseñarles la verdad. Said detecta el legado de esta actitud imperialista en las ideologías actuales de la modernización, abrazadas por los planificadores de políticas en Occidente pero también por las elites del Tercer Mundo.

Ahora bien, Said no propone en su libro ninguna forma distinta para representar de manera adecuada otras voces y otros puntos de vista en el cruce de las fronteras culturales, ni alienta ninguna esperanza de que eso pueda lograrse. En realidad, cuando condena ejerce la misma modalidad de totalitarismo retórico contra los enemigos que ha escogido. No reconoce en Occidente otros motivos que no sean la dominación, ni los debates internos de los occidentales a propósito de nuevos modos de representación, ni cambio histórico alguno desde los días del imperialismo indisimulado (la única fuente en la que basa sus análisis detallados de retórica) hasta el presente. Es muy revelador el hecho de que no reconozca divisiones políticas ni culturales entre los pueblos sometidos a los que supuestamente defiende. Estos no tie-

nen en su texto una voz más independiente que en el de cualquier otro autor occidental. Con todo, la dualidad misma de la posición personal de Said sirve para expresar elocuentemente el marco político en el que se desenvuelven la escritura y los estudios acerca de otras culturas. En su condición de palestino y de destacado académico de una universidad estadounidense, es al mismo tiempo miembro de una cultura desarraigada y dominada y un intelectual privilegiado de la cultura dominante.

Por último, Said ha optado por combatir el fuego con el fuego, y su obra es eficaz sólo en tanto es polémica. Sin apoyarse en pruebas suficientes, sostiene que el mundo acerca del cual se escribe suele ser muy diferente del imaginado en los escritos de disciplinas como la antropología, que se proponen representar autoritativamente formas sociales y culturales de vida distintas que contrastan con las de Occidente. Para quienes trabajan en esas disciplinas, la tarea urgente sigue siendo la de repensar y poner a prueba sus formas corrientes de escribir, en respuesta a lo que, después de todo, es una vigorosa crítica en la polémica de Said.

Mientras que *Orientalism* tuvo repercusión sobre todo entre los especialistas, *Margaret Mead and Samoa* (1983) suscitó una controversia más amplia que fue noticia de primera plana antes de la publicación del libro. La obra es un ataque que el antropólogo australiano Derek Freeman dirige contra la figura más notoria de la antropología estadounidense. Samoa fue el lugar de la investigación inicial de Mead y tema del libro que impulsó su carrera como destacada crítica cultural de la sociedad estadounidense, basada en la autoridad de su especialización profesional en otras culturas.

El considerable debate en torno del libro de Freeman incluyó distintas formulaciones centradas en temas como la naturaleza visceralmente personal de su ataque, su defensa de las explicaciones biológicas —en lugar de las culturales— de la conducta social, y el persistente problema antropológico de determinar en qué consiste una versión adecuada de otra cultura cuando estamos frente a interpretaciones contrapuestas. En un capítulo posterior trataremos en forma directa la caracterización que Mead hace de la cultura samoana como parte de su esfuerzo por enviar un mensaje acerca de la cultura estadounidense. Lo que más nos

llama la atención aquí es el relieve que este ataque dirigido a Mead cobró para un público lector masivo. Ese era, al fin y al cabo, el público al que Mead había dirigido su crítica cultural. La repercusión del libro de Freeman como escándalo científico, en el que el público lector podía sentirse engañado ante la revelación de que determinadas pretensiones de saber carecían de rigor o eran fraudulentas, ilustra la dificultad de la otra promesa que la antropología ha formulado hace tiempo: su capacidad, fundada en un conocimiento sólido de las alternativas culturales, de criticar y reformar nuestro modo de vida. El hecho de que el centro de la controversia pública fuera esa capacidad, y no los temas profesionales concernientes al grado de fidelidad de la descripción que Mead o Freeman hicieron de Samoa, pone de manifiesto no sólo que los profesionales de la antropología no habían cumplido con la promesa de una crítica cultural, sino también que es muy grande el deseo popular de esa crítica cuando es ofrecida por una comunicadora tan dotada y clara como Mead. Si una lección importante de esta controversia es que el conocimiento que la antropología suministra de la diversidad de las culturas no puede ser concebido de acuerdo con las ideas corrientes de precisión y certeza científicas, ¿con qué autoridad puede entonces presentarse esta disciplina como crítica de su propia sociedad?

En este ensayo nos proponemos caracterizar las respuestas, reales y potenciales, a las dificultades que se presentan a la antropología cultural en esos dos frentes. En su interés preponderante por la descripción y el análisis de las culturas no occidentales, los antropólogos han elaborado sus propias autocríticas al estilo de la de Said, y ello más vigorosamente a partir de la década de 1960. Los resultados empiezan hoy a incorporarse efectivamente al proceso de investigación, y sobre todo al modo en que se escribe acerca de otras culturas. Las estrategias experimentales utilizadas para modificar las formas tradicionales de explicación antropológica están expresando, por una parte, una nueva sensibilidad a la dificultad de representar las diferencias culturales, dadas las casi apabullantes percepciones actuales de la homogeneización global de las culturas, y, por la otra, un refinado reconocimiento de las realidades históricas y económico-políticas que, aunque no negadas, fueron sin embargo omitidas o burladas en muchas obras del pasa-

do. Será, pues, parte de nuestra tarea dilucidar temas de importancia teórica a partir de estilos de experimentación contenidos en obras contemporáneas representativas que tratan acerca de otras culturas.

Las respuestas a la segunda dificultad —la condición de la antropología como forma de crítica cultural— no han originado aún una bibliografía experimental tan rica. Nuestra tarea será, pues, estudiar ese lado sumergido de la antropología como posibilidad u oportunidad, precisamente cuando los antropólogos aceptan, cada vez más, investigar su propia sociedad. Sostenemos, también, que el potencial para el desarrollo de una crítica cultural específicamente antropológica de la sociedad estadounidense se liga intrínsecamente con la vitalidad de la experimentación en el otro frente, el ámbito tradicional de la investigación de culturas ajenas. Un rasgo característico de esa experimentación es la elaborada reflexión del antropólogo sobre sí mismo y su propia sociedad, a que da lugar la descripción de una cultura ajena. Esa reflexión puede ser iniciada en el campo de una escritura experimental y reorientada hacia proyectos globales de crítica cultural en el propio país. Creemos en realidad que la formulación moderna de la antropología cultural depende, para su realización plena, de que su desatendida función crítica en el propio país se ponga a la par de la rápida transformación que experimenta hoy su función descriptiva en el extranjero, en la que tradicionalmente se ponía el acento. El resultado debería ser una integración del objetivo y la práctica de la disciplina que satisfaga con no menor eficacia los desafíos del nuevo y característico medio intelectual en el que debe operar, según lo ejemplifican las controversias de Said y de Mead y Freeman.

La organización de este ensayo está determinada por la división de tareas señalada precedentemente. Un grupo de capítulos, que se ocupan de obras recientes relacionadas en su mayor parte con la investigación de culturas ajenas, tendrán la función de ofrecer una lectura de la tendencia de las innovaciones actuales en la escritura, mediante comentarios de textos destacados. El otro grupo de capítulos, acerca de la crítica cultural antropológica, estará dedicado a una exploración de las posibilidades de concreción de un cuerpo de obras que todavía no existe plenamente en la antropología. Nos interesará definir una función diferencial para la

antropología dentro de las orientaciones contemporáneas y las tradiciones conceptuales más generales de la crítica cultural que sí existen, en especial las que surgieron en las décadas de 1920 y 1930. A diferencia del tratamiento que damos a las obras experimentales, nuestra extensa discusión de ejemplos indicará la debilidad de las obras antropológicas del pasado en lo que concierne a sus dimensiones críticas, con el propósito de reflexionar acerca de un cumplimiento más consumado de esa otra antigua promesa de la antropología moderna.

La observación decisiva acerca del estado actual de la antropología cultural que nos condujo a la tesis que planteamos, fue haber reconocido una preocupación de nuestros colegas por la forma y la retórica de la escritura antropológica. Ese ha sido el medio para la expresión de una autocrítica de una franqueza sin precedentes, de la teoría y los métodos de la disciplina. Además, no tardamos en advertir que ese interés crítico por la escritura no caracteriza solamente a la antropología sino también a muchos otros campos relacionados con ella.

Vivimos un período en que no existe el atractivo de debates o tendencias capaces de unir los intereses de los antropólogos sociales y culturales. Lo que existe es una fragmentada diversidad de programas de investigación, de los cuales algunos son nuevos y otros son residuos de corrientes del pasado. Al parecer, lo que define el centro en esta época ecléctica es la experimentación en curso con el género semiliterario del discurso antropológico —la etnografía—, que es el sitio donde parece condensarse hoy la energía intelectual de la disciplina. Es sintomático que en las décadas de 1950 y 1960, los intentos por definir teorías generales en la antropología adoptaran el modelo de la lingüística, que parecía proporcionar un atractivo y riguroso marco formal para desarrollar una ciencia descriptiva generalizadora. Sin embargo, en las décadas de 1970 y 1980, los desarrollos teóricos en el campo de la crítica y la interpretación literarias reemplazaron a la lingüística como fuente destacada de nuevas ideas sobre la teoría y el método de la antropología. No es casual que el mensaje de un prominente hombre de letras como Said, cuyo objeto son justamente la retórica y las estrategias de la escritura acerca de otros temas culturales en campos como la antropología, haya tenido gran

repercusión entre los especialistas de esos campos en este momento. Si bien no presumimos de hacer el trabajo de especialistas en literatura en nuestro tratamiento de textos recientes (esa tarea ya ha sido iniciada; en antropología véase, por ejemplo, Clifford y Marcus, 1986), el hecho de haber comprendido la importancia polémica de la conciencia literaria de la retórica antropológica ha influido claramente en nuestra caracterización de las tendencias actuales.

¿Por qué el interés en los géneros de descripción —antes que en los discursos teóricos, por lo común más prestigiosos y totalizadores— es en la actualidad una preocupación vital que va mucho más allá de la antropología? Es esta una cuestión de la que debemos ocuparnos antes de emprender las grandes tareas del presente ensayo. Para hacerlo narraremos, a modo de introducción, dos historias: una externa y otra interna a la antropología. La historia externa presenta un esbozo de la tendencia conceptual más amplia, de la que la antropología es una parte, que explica la transición desde los intentos de formular teorías generalizadoras acerca de la sociedad hasta las discusiones, inspiradas en la crítica literaria, sobre los problemas de la interpretación y descripción de la realidad social. La historia interna discute el lugar central que la monografía etnográfica —producto semiliterario de la investigación en antropología— ha ocupado como práctica profesional y los cambios que experimenta. Comenzaremos con la historia externa.

1. Una crisis de la representación en las ciencias humanas

Vivimos una época de revaluación de ciertas ideas dominantes en las ciencias humanas (denominación más amplia e incluyente que la tradicional de «ciencias sociales»), que afecta al derecho, el arte, la arquitectura, la filosofía, la literatura y hasta las ciencias naturales. Esa revaluación es más notoria en ciertas disciplinas que en otras, pero su presencia es general. No se rechazan sólo las ideas, sino también el estilo paradigmático en que se las ha presentado. En las ciencias sociales en particular, se impugna sobre todo el afán de organizar las disciplinas en marcos abstractos generales que abarquen y guíen todos los esfuerzos de investigación empírica.

En su artículo «Blurred genres» (1980*b*), Clifford Geertz intentó caracterizar la tendencia actual señalando el fluido traspaso de ideas y métodos de una disciplina a otra. Sin embargo, Geertz no se propuso analizar las dificultades de cada disciplina. La pérdida de las teorías universales es la misma para todas las disciplinas, pero varían tanto la formulación de este problema como las respuestas que recibe. Por ejemplo, en la crítica literaria ha perdido terreno la «nueva crítica», un paradigma que afirmaba que el significado de los textos podía examinarse por entero en función de su construcción interna. Ahora, los críticos literarios han incorporado, entre otras orientaciones, las teorías sociales de la producción y la recepción literarias (véanse Lentricchia, 1980, y la excelente discusión presentada en *Beautiful theories*, de Elizabeth Bruss, 1982). En el ámbito del derecho, han surgido las críticas desmitificadoras que el movimiento de Estudios Legales Críticos dirige al modelo de razonamiento jurídico que gozó de autoridad durante largo tiempo (véase, por ejemplo, Livingston, 1982). En el arte y la arquitectura, lo mismo que en la literatura, técnicas que en su momento fueron conmocionantes o dieron a la percep-

ción una nueva orientación, como el surrealismo, han perdido hoy su fuerza original, lo que estimula un debate acerca de la naturaleza de la estética posmoderna (véase Jameson, 1984). En la teoría social, la tendencia se refleja en el cuestionamiento del positivismo imperante (véanse Giddens, 1976, 1979). En la economía neoclásica, se expresa en una crisis del pronóstico y de la política económica (véase Thurow, 1983), así como en una crítica del ideal de crecimiento en la teoría económica (véanse Hirsch, 1976, y Piore y Sabel, 1984). En la filosofía, toma la forma de un reconocimiento de las devastadoras consecuencias que ciertas cuestiones de contextualidad y la indeterminación de la vida humana traen para la construcción de sistemas abstractos, basados en principios universales y claramente establecidos de justicia, moralidad y discurso (véanse Unger, 1976, 1984; Rorty, 1979). En el intenso debate actual acerca de la posibilidad de una inteligencia artificial, una cuestión decisiva es justamente la de un lenguaje adecuado descriptivo (véase Dennett, 1984, pág. 1454). Por último, en las ciencias naturales (especialmente la física) y en la matemática, la tendencia se refleja en la predilección que muestran algunos teóricos por concentrarse menos en las elegantes visiones teóricas del orden y más en los micropatrones del desorden; por ejemplo, en la atención de que recientemente ha sido objeto la teoría del «caos» en la física, la química, la biología y la matemática (puede hallarse una versión simplificada de este desarrollo en Gleick, 1984).

Las actuales condiciones del conocimiento no se definen tanto por lo que son cuanto por lo que las ha precedido. De hecho, en la discusión general en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, el presente suele ser caracterizado como «posparadigma»; por ejemplo, posmodernismo, posestructuralismo, posmarxismo. Es llamativo que también en la aguda exploración que lleva a cabo en *The postmodern condition: A report on knowledge* (1984 [1979]), Jean-François Lyotard mencione la actual «incredulidad respecto de las metanarrativas» que antes legitimaban las reglas de la ciencia. Se refiere a una «crisis de las narrativas» con un giro hacia una pluralidad de «juegos de lenguaje» que dan origen a «instituciones fragmentadas». «El conocimiento posmoderno», dice, «no es una simple herramienta de las autoridades; agudiza nuestra sensibilidad para las diferencias y

refuerza nuestra capacidad de tolerar lo inconmensurable» (pág. xxv). Lo que define el momento actual es, pues, el debilitamiento de visiones totalizadoras definidas que se impongan a comunidades científicas de hecho fragmentadas o de estilos paradigmáticos que organicen toda investigación. La autoridad de los estilos «gran teoría» parece momentáneamente suspendida en favor de una atenta consideración de cuestiones como la contextualidad, el sentido de la vida social para quienes la protagonizan y la explicación de las excepciones y la indeterminación en los fenómenos observados, en desmedro de las regularidades: cuestiones todas aquellas que tornan problemático lo que, según se daba por sentado, eran los hechos o las certidumbres en que se basaba la validez de los paradigmas.

La parte de aquellas condiciones en la que estamos más interesados es lo que llamamos «crisis de la representación». Esa crisis es el estímulo intelectual responsable de la vitalidad que muestra actualmente la escritura experimental en la antropología. La crisis nace de la incertidumbre acerca de los medios apropiados para describir la realidad social. En los Estados Unidos es expresión de la ineptitud de los paradigmas surgidos con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, o de las ideas unificadoras de una considerable cantidad de campos, para dar cuenta de las condiciones presentes en la sociedad estadounidense, si no en las sociedades occidentales en general, que parecen hallarse en un estado de profunda transición.

Esta tendencia puede estar muy relacionada con el desfavorable cambio en la posición relativa del poder y la influencia de los Estados Unidos en el mundo, y con la difundida percepción de la disolución, en el país, del modelo dominante de la posguerra, esto es, el modelo liberal del Estado benefactor. El gusto por los marcos totalizadores y el predominio, en muchas disciplinas académicas, de modelos generales de estabilidad para el orden social y natural, coincidieron, en apariencia, con un período anterior en el que el estado de ánimo nacional era más confiado y seguro. El actual agotamiento de ese estilo de teorización sencillamente subraya el contexto politizado en que se formaron desde el principio las orientaciones ideológicas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

El cuestionamiento de los paradigmas *específicos* de la posguerra, como el constituido por la teoría social de Talcott Parsons, cobró fuerza durante la década de 1960, cuando se produjo en los Estados Unidos una extensa politización del pensamiento académico. Con todo, eran tiempos tan dominados todavía por imágenes esperanzadas de masivas transformaciones revolucionarias de la sociedad (o por reacciones a ellas), que las visiones teóricas grandiosas y abstractas siguieron estando de moda. Aun cuando el pensamiento social conservó, como herencia de la década de 1960, su dimensión politizada, desde entonces se ha vuelto más suspicaz respecto de la capacidad de los paradigmas universales para plantear las preguntas correctas, y, ni que decir, para darles respuesta, en relación con las diversas reacciones locales al funcionamiento de los sistemas globales, que no se comprenden con tanta certidumbre como antes se creyó bajo el régimen de los estilos de la «gran teoría». En consecuencia, en muchos ámbitos los debates teóricos más interesantes se han trasladado al nivel del método, a problemas de epistemología y de interpretación, y a las formas discursivas de representación en uso por los pensadores sociales. Promovidos a preocupación fundamental de la reflexión teórica, los problemas de descripción se transforman en problemas de representación. Donde más vigorosamente han sido exploradas esas cuestiones, es en las teorías filosóficas y literarias de la interpretación; de ahí la importancia que estas cobran ahora como fuente de inspiración de la reflexión teórica y autocrítica en tantas disciplinas.

Al considerar estos desarrollos recientes, el historiador de las ideas debe de experimentar un sentimiento de *déjà vu*; recapitulan, en efecto, cuestiones debatidas en otros períodos, de los cuales el más cercano es el de las décadas de 1920 y 1930. En la historia de las ideas suele haber un movimiento circular, un regreso con perspectivas novedosas a cuestiones examinadas con anterioridad, olvidadas o momentáneamente resueltas, que después se vuelven a plantear en el intento de solucionar dilemas contemporáneos inabordables. Sin embargo, es más apropiado imaginar esa historia como una espiral y no como un círculo. El conocimiento no es mera repetición, sino que es acumulativo; crece, a través del redescubrimiento creador de cuestiones antiguas que no han perdido fuerza, en respuesta a momentos

de insatisfacción vivamente experimentados por el estado de la práctica de una disciplina, ligados a la percepción de que en el mundo se han producido cambios sin precedentes.

El nuestro es, una vez más, un período rico en experimentación y en apuestas conceptuales. Los viejos marcos dominantes no son rechazados —no existe nada igualmente grande que permita sustituirlos— sino que más bien se los deja en suspenso. Las ideas que encarnan siguen constituyendo recursos conceptuales que pueden ser utilizados de manera novedosa y desprejuiciada. El más cercano de esos períodos anteriores fue el de las décadas de 1920 y 1930, cuando los paradigmas evolucionistas, el liberalismo del *laissez-faire* y el socialismo y el marxismo revolucionarios pasaron a ser objeto de enérgicas críticas. En lugar de construir grandes teorías o elaborar obras enciclopédicas, los autores se dedicaron al ensayo, a documentar diversas experiencias sociales en ámbitos próximos y a las iluminaciones fragmentarias. Era un clima de incertidumbre acerca de las tendencias fundamentales de cambio y la capacidad de las teorías sociales existentes para obtener una aprehensión holística. El ensayo, la experiencia, la documentación, la concentración intensiva en los fragmentos y el detalle: esos eran los términos y el vocabulario de la generación de Walter Benjamin, Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, los surrealistas y los documentalistas realistas estadounidenses de las décadas de 1920 y 1930.

El fascismo y la Segunda Guerra Mundial hicieron realidad los peores temores con los que se había especulado en la preguerra acerca de los efectos que producirían las transformaciones sociales en el capitalismo industrial, las comunicaciones y la propaganda, y la producción de mercancías. En el período que siguió, los Estados Unidos surgieron como la fuerza económica dominante y crearon una nueva doctrina de modernización dinámica y eficiente. En las ciencias sociales, la sociología de Parsons se convirtió en el marco hegemónico, no meramente para la sociología, sino también para la antropología, la psicología, las ciencias políticas y los modelos de desarrollo económico. Basándose en su síntesis de los principales sistemas de la teoría social decimonónica (que incluía a Durkheim y a Weber, pero excluía a Marx), Parsons proporcionó una visión abstracta y general del sistema social y de su relación con los sistemas particulares de

la cultura y la personalidad. Su proyecto teórico prometía coordinar y unificar conceptualmente el trabajo empírico de todas las ciencias sociales. Fue un esfuerzo conceptual de miras y ambiciones tan vastas que durante un tiempo ocupó mentes y disciplinas.

En la década de 1960, la sociología parsonsiana perdió rápidamente su influencia, para desaparecer como punto de referencia común —en la época de la muerte de Parsons— tan bruscamente como antes había desaparecido la sociología spenceriana. El carácter apolítico y ahistórico de la teoría de Parsons no podía sostenerse durante los cataclismos de la década de 1960. En términos puramente analíticos, resultó insatisfactorio reducir la riqueza de la vida social, en especial el conflicto, a las nociones de función y equilibrio del sistema, de las que dependía la visión de Parsons. Lo cual no significa que la teoría haya desaparecido por completo; las generaciones de estudiantes, hoy destacados académicos, que se formaron en ella fueron demasiado numerosas como para que eso ocurriera. Pero el edificio teórico de Parsons ha perdido por completo su legitimidad, aunque muchas de las ideas que contiene sigan siendo recursos conceptuales disponibles junto con un sinnúmero de otras influencias.

Además, no se trata de que en la actualidad no haya cada tanto intentos por resucitar la sociología de Parsons (ejemplo de ello son las obras de Niklas Luhmann, 1984, y Jeffrey Alexander, 1982-1983) o de que no se hagan esfuerzos igualmente ambiciosos, aunque diferentes, por construir una gran teoría (por ejemplo, la sociobiología, «la nueva síntesis»; véase Wilson, 1975). El hecho es sencillamente que cada uno de ellos resulta ser sólo una voz más que escucharemos en su momento, pero que tiene escasas probabilidades de alcanzar una condición hegemónica. En realidad, si Talcott Parsons escribiera en la actualidad, su esquema sintético sólo ocuparía un lugar entre algunos otros grandes, y no tan grandes, programas y propuestas de investigación, cada uno de los cuales llega a tener su sector de adherentes entre los especialistas en una o varias disciplinas.

Del mismo modo, en la etapa contemporánea un debilitamiento similar de la legitimidad y la autoridad afecta también al marxismo. El marxismo es un paradigma decimonónico que se presentaba como una ciencia natural de la

sociedad, dotada de una identidad no solamente teórica sino también política. Era una gran teoría que debía llevarse a la práctica y medirse contra la historia. En el período en que la teoría de Parsons era hegemónica en los Estados Unidos, el marxismo se mantuvo como una alternativa, reprimida y a la espera de su liberación. En la actualidad hay aún quienes desean preservar el marco, el dogma y la terminología canónica del marxismo: formalistas como Maurice Godelier y Louis Althusser. Pero hay también marxistas más interpretativos, que aceptan el marco de una manera amplia, como un dominio discursivo común, pero que intentan descubrir en él, en términos culturales y de experiencia, qué significan, en condiciones mundiales variadas y cambiantes, conceptos como los de modo de producción, fetichismo de la mercancía o relaciones y fuerzas de producción. La etiqueta misma de «marxista» se ha vuelto cada vez más ambigua; la utilización de las ideas marxistas en el pensamiento social ha pasado a ser difusa y genérica, y no parece haber ya límites paradigmáticos claros para el marxismo. En realidad, en los escritos marxistas (véase Anderson, 1984) se advierte un nuevo clima, empírico y esencialmente etnográfico y documental. Una dispersión tal de las ideas a través de los límites es precisamente lo que cabe esperar en un período como este, en el que los estilos paradigmáticos de pensamiento social están en suspenso. Las antiguas etiquetas son, pues, una guía muy pobre para la actual fluidez y entrecruzamiento de las orientaciones ideológicas. Aunque la imagen del marxismo como sistema de ideas sigue siendo poderosa, en la práctica ya no es fácil identificar a los marxistas o distinguir una tradición central en el marxismo contemporáneo.

La teoría social de Parsons y el marxismo (al igual que, más recientemente, el estructuralismo francés) han cumplido un papel destacado durante el período de posguerra como paradigmas o marcos disciplinados de la investigación en las ciencias humanas. Todos ellos subsisten hoy como fuentes de conceptos, cuestiones metodológicas y procedimientos, pero ninguno tiene autoridad para guiar programas de investigación en gran escala. Se han convertido en simples alternativas entre muchas otras que los investigadores que proceden de manera mucho más independiente usan o desechan a voluntad. El período actual, lo mismo que el de las

décadas de 1920 y 1930, se caracteriza por una aguda conciencia de los límites de nuestros sistemas conceptuales como sistemas.

Hasta aquí hemos visto la actual crisis de la representación como el balanceo característico y alternante de un péndulo que oscila entre períodos en que los paradigmas o las teorías totalizadoras están relativamente seguros, y períodos en que los paradigmas pierden su legitimidad y su autoridad, es decir, en que los intereses teóricos se desplazan hacia problemas de comprensión de los detalles de una realidad que supera la capacidad de los paradigmas dominantes para describirla y, con mayor razón, para explicarla. Vale la pena recapitular esta visión, concebida de manera amplia, de la historia de las ideas, que define el contexto de la experimentación actual con la escritura antropológica en términos que captan específicamente las cualidades literarias y retóricas de tales cambios. Para hacerlo recurrimos al precursor estudio de Hayden White, *Metahistory* (1973), que rastrea los principales cambios que se produjeron en la historia y la teoría social europeas del siglo XIX, según se registran en el nivel de las técnicas de escritura sobre la sociedad. Una rápida consideración del esquema de White permite ver que la antropología del siglo XX, lo mismo que todas las disciplinas que han dependido de versiones discursivas y esencialmente literarias de sus temas, es comparable a la historiografía del siglo XIX, que se esforzaba por establecer una ciencia de la sociedad a través de la presentación de cuadros realistas y fieles de las condiciones y los acontecimientos.

En toda obra histórica (o antropológica) se observan, según White, un entramado, una tesis y una implicación ideológica. Estos tres elementos pueden no concordar entre sí o hallarse en una relación inestable con los hechos que pretenden abarcar y ordenar. A partir de tal inestabilidad, surgen modalidades cambiantes de escritura, que exhiben además conexiones con corrientes sociales más amplias. La lucha por resolver los conflictos entre esos tres elementos cuando se escriben textos, en particular obras importantes y prestigiosas, plantea problemas metodológicos para otros historiadores profesionales que definen un discurso teórico acerca de la comprensión de la realidad. El esquema de White nos interesa aquí precisamente porque traduce el

problema de la explicación histórica (y antropológica), que se concibe casi siempre como una colisión de paradigmas teóricos, en el problema del escritor con la representación.

De acuerdo con White, la escritura histórica del siglo XIX comenzó y terminó con una actitud irónica. La ironía es perturbadora: es una actitud concentrada que percibe la deficiencia de todas las conceptualizaciones complejas; desde el punto de vista estilístico, se vale de recursos retóricos que indican un descreimiento, real o fingido, del autor respecto de la verdad de sus propias afirmaciones; suele centrarse en el reconocimiento de la naturaleza problemática del lenguaje, de la virtual insensatez de todas las caracterizaciones lingüísticas de la realidad, y se complace —o se revuelca— en técnicas satíricas. Con todo, la ironía de fines de la Ilustración era muy diferente de la de fines del siglo XIX. En el intervalo, los historiadores y los teóricos sociales intentaron por lo menos tres grandes alternativas para romper con las condiciones de la ironía y hallar de ese modo una representación auténtica (es decir, paradigmática) del proceso histórico.

Dicho en los términos literarios de White, la mejor manera de concebir esas alternativas es verlas como estrategias de articulación de la trama en la construcción de las obras de historia y de teoría social: la gesta, la tragedia y la comedia. La gesta es la identificación empática del escritor con búsquedas que trascienden períodos específicos de la historia mundial: en etnología, un ejemplo sería Sir James Frazer, quien concibió *La rama dorada* como una búsqueda de la batalla que la razón libra durante siglos dominados por superstición. La tragedia es un avivamiento de la percepción de fuerzas sociales en conflicto, en que el individuo o el acontecimiento no son más que una instancia desdichada, en la cual, sin embargo, puede haber un incremento de la conciencia y la comprensión por medio de la experiencia del poder de los conflictos sociales. Tiene una sabiduría más mundana que la gesta; un ejemplo sería la visión que Marx tiene del conflicto de clases, derivada de sus anteriores indagaciones sobre alienación del trabajo humano. La comedia es la otra cara de la tragedia: cultiva el sentimiento de que puede haber triunfos y reconciliaciones transitorios, representados a menudo en la exaltación de festivales y rituales que reúnen a los competidores y acallan el conflicto

por un tiempo. Un ejemplo sería la visión de la solidaridad social en *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim.

A propósito de la historiografía del siglo XIX, White señala que se produjo un desplazamiento de la gesta a la tragedia, y de esta, a la comedia, que finalmente concluyó en una profunda actitud irónica. Como hemos señalado, la ironía de fines del siglo XIX era diferente de la de fines de la Ilustración. La historiografía del siglo XIX era por regla general menos abstracta y más empírica que la ilustrada. Durante el siglo XIX se sucedieron los esfuerzos por hallar un modo «realista» de descripción. Todo concluyó en la ironía, sin embargo, porque había, de los mismos acontecimientos, concepciones igualmente amplias y aceptables, pero que aparentemente se excluían entre sí. A fines del siglo XIX, autores como Nietzsche y Croce tomaron como problema la conciencia irónica de la época e intentaron hallar maneras de superar la perturbadora y confesa incapacidad de esta para tener fe en sí misma. Croce intentó una vez más la modalidad de la gesta, pero sólo logró profundizar la percepción de las condiciones irónicas del conocimiento.

Las ciencias humanas del siglo XX no han repetido exactamente el ciclo que White señala en las del siglo XIX; más bien han presentado una oscilación continua entre la ironía y ciertas modalidades más realistas de descripción. Por ejemplo, la obra reciente del antropólogo Clifford Geertz, que fue uno de los que se destacaron en el desarrollo de la idea del sistema cultural a partir de la teoría de Parsons antes mencionada, se aparta de este y representa una orientación hacia la gesta. Lo mismo que Croce, recurre a una imagen o un símbolo para poner de manifiesto el pensamiento cultural, definirlo e imponerle un esquema reconocible, sea este la riña de gallos, a fin de explorar los patrones del pensamiento en Bali, o el estado teatral, para discutir un aspecto de la política menospreciado en el pensamiento occidental. Pero al mismo tiempo el modo en que selecciona tales símbolos e imágenes atrae la atención sobre cuestiones de perspectiva y pone en duda los supuestos de una objetividad «científica». De modo análogo, el renovado interés contemporáneo en los puntos de vista marxistas prolonga el movimiento trágico de las obras de Marx, al tiempo que manifiesta una preocupación cada vez mayor por cuestiones de

epistemología. Así, a lo largo del siglo XX la ironía ha conservado su fuerza y ha cobrado particular relevancia en los dos períodos —el de las décadas de 1920 y 1930 y el de las de 1970 y 1980— que han puesto de manifiesto una ubicua suspensión de la fe en la idea de las grandes teorías inclusivas y los paradigmas de investigación imperantes en muchos campos.

La tarea, sobre todo ahora, no consiste en eludir la naturaleza profundamente suspicaz y crítica de la modalidad irónica de escritura, sino en aceptarla y utilizarla en combinación con otras estrategias para producir descripciones realistas de la sociedad. El hecho de que sea deseable conciliar la persistencia de la ironía con otros modos de representación deriva a su vez del reconocimiento de que, como todas las perspectivas e interpretaciones están sujetas a revisión crítica, deben subsistir en definitiva como alternativas múltiples y abiertas. La única manera de alcanzar una visión rigurosa y un conocimiento fiel del mundo es el recurso a una epistemología refinada que tome plenamente en cuenta la contradicción, la paradoja, la ironía y la incertidumbre irreductibles en la explicación de las actividades humanas. Ese parece ser el espíritu de las respuestas que se elaboran en las distintas disciplinas a lo que hemos descripto como una crisis contemporánea de la representación.

Los períodos de mayor ironía en los medios que se emplean para representar la realidad social parecen acompañar una percepción más aguda, en toda la sociedad, de que se viven momentos históricos de profundo cambio. El contenido de la teoría social se politiza y se historiza; se tornan más nítidas las condiciones que limitan la teoría. Los campos estrechamente unidos por su interés en describir y explicar los fenómenos sociales que experimentan cambios complejos, representan un grave desafío interno para los paradigmas dominantes y la idea misma de paradigma. Así, durante las décadas de 1970 y 1980, hallamos obras de teoría social generales como *New rules of sociological method* (1976) y *Central problems of social theory: Action structure, and contradiction in social analysis* (1979), de Anthony Giddens; *The coming crisis in Western sociology* (1970), de Alvin Gouldner; *The restructuring of social and political theory* (1976), de R. J. Bernstein, y *Outline of a theory of practice* (1977), de Pierre Bourdieu. Al mismo tiempo, los problemas

planteados en esas obras de discurso teórico se abordan de manera más directa y convincente en el proceso mismo de investigación, el cual, en campos como la antropología cultural y la historia, consiste, significativamente, en la tarea de representar, en forma narrativa, realidades sociales y culturales. Las monografías basadas en investigaciones empíricas se convierten también, por la reflexiva atención que prestan a sus estrategias de escritura, en obras ambiciosas de elevada significación teórica. Por consiguiente, desde el punto de vista intelectual, el problema del momento no es tanto el de explicar los cambios dentro de un amplio marco teórico inclusivo, a partir de un interés por preservar el propósito y la legitimidad de esa forma de teorización, cuanto el de explorar modos innovadores de describir, en un nivel microscópico, el proceso mismo de cambio.

Se requiere pues con urgencia una visión del mundo como la que puede proporcionar la mirada de un orfebre, y es esto, precisamente, lo que hoy confiere a la antropología cultural su fuerza y atractivo. Como veremos en el capítulo siguiente, el método de investigación propio de la antropología, esto es, la etnografía, se ha concentrado desde hace tiempo justamente en problemas relacionados con el registro, la interpretación y la descripción de procesos culturales y sociales observados de cerca. Si bien su público la ha asociado desde hace mucho con el estudio de las sociedades aisladas, llamadas «primitivas», la antropología en realidad ha aplicado su método de «mirada de orfebre» durante cierto tiempo en sociedades nacionales complejas, incluida, cada vez con mayor asiduidad, la nuestra. Además, las innovaciones que se introducen en la actualidad en la escritura antropológica, causadas por la misma crisis de representación que afecta a otras disciplinas, la impulsan hacia una sensibilidad política y social sin precedentes, que transforma el modo de retratar la diversidad cultural. Con sus intereses firmemente establecidos a lo largo de la divisoria tradicional que separa a las ciencias sociales y las humanidades, la antropología (junto con otras disciplinas, como la crítica literaria) cumple así el papel de canal para la difusión de ideas y de métodos entre unas y otras. Los cambios que actualmente se producen en las convenciones que en el pasado presidieron la escritura sobre otras

culturas, son el lugar de operación de esa función estratégica que actualmente desempeña la antropología.

En la propia antropología, la actual ausencia de la autoridad de un paradigma se refleja en el hecho de que existen varias antropologías: los esfuerzos dirigidos a revitalizar viejos programas de investigación como la etnosemántica, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés, la ecología cultural y la antropología psicológica; los que se proponen lograr una síntesis entre los enfoques marxistas y el estructuralismo, la semiótica y otras formas de análisis simbólico; los que tienden a establecer marcos más amplios de explicación, como la sociobiología, a fin de alcanzar la meta de una antropología más acabadamente «científica»; los que procuran fusionar el influyente estudio del lenguaje en la antropología con los intereses de la teoría social. Todos ellos presentan méritos y debilidades en distinta proporción; pero se inspiran en la práctica de la etnografía y la inspiran, como denominador común en un período muy fragmentado.

El discurso explícito que se refleja en el ejercicio y la escritura de la etnografía misma es lo que llamamos «antropología comprensiva». Se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó poco a poco de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos. Tiene su principal vocero en Clifford Geertz, cuya obra la ha convertido en el estilo de antropología con más influencia entre un público intelectual amplio. Es, asimismo, la orientación de la antropología de la década de 1960 que dio origen a las etnografías experimentales contemporáneas, tema central del presente ensayo.

Abandonamos ahora la orientación teórica más amplia que influye en la antropología, para abordar esa historia interna. Examinaremos primero el papel central que el método etnográfico, y en especial la producción de textos etnográficos, ha desempeñado en la antropología cultural moderna. Detallaremos luego la evolución de la antropología comprensiva, desde su aparición como discurso sobre esa práctica investigativa fundamental hasta su revisión en respuesta a la crisis de la representación que hemos analizado en este capítulo.

2. La etnografía y la antropología comprensiva

La antropología del siglo XX difiere mucho de la antropología de mediados y fines del siglo XIX. En ese entonces, esta era un campo inquieto del saber académico occidental en una época dominada por una ubicua ideología de progreso social; la guiaba la esperanza de fundar una ciencia general del Hombre y descubrir leyes sociales en la larga evolución de los seres humanos hacia niveles cada vez más elevados de racionalidad. Las que hoy son ramas especializadas de la antropología —la arqueología, la antropología física y la antropología sociocultural— seguían entonces integradas y eran competencia de todos los antropólogos, quienes se proponían hacer generalizaciones acerca de la especie humana a partir de la comparación de datos referidos a todo el espectro, pasado y presente, de la diversidad humana. Los antropólogos socioculturales de nuestros días mencionarán sobre todo a Edward Tylor y James Frazer en Inglaterra, a Emile Durkheim en Francia y a Lewis Henry Morgan en los Estados Unidos como sus precursores en la teoría. Fueron características de todos ellos las grandes concepciones teóricas destinadas a establecer los orígenes de las instituciones, rituales, costumbres y hábitos de pensamiento modernos por las contraposiciones entre estadios evolutivos del desarrollo de la sociedad humana. Los materiales referidos a los pueblos «salvajes» o «primitivos» contemporáneos les servían como analogías culturales vivientes con el pasado. La suya fue una época de etnología «de gabinete». Si bien a veces hacían viajes, en lo que concierne a los datos de primera mano sobre esos pueblos dependían de fuentes tales como los informes de viajeros, los archivos coloniales y el conocimiento de los misioneros. Junto con otros, esos grandes autores fijaron —en el estilo, el alcance y el tema de las discusiones antropológicas— un programa que heredó el siglo XX.

La transición crítica en la índole de los estudios antropológicos británicos y estadounidenses se produjo en el primer tercio del siglo XX. Debemos entender este cambio en el contexto más amplio de la profesionalización de las ciencias sociales y las humanidades y su transformación en disciplinas universitarias especializadas, en particular en los Estados Unidos (véase Haskell, 1977). La división del trabajo académico, la especialización por disciplina, la adopción de métodos especiales, de lenguajes analíticos y de estándares, fueron las consignas de la hora. Los ambiciosos campos generalistas del siglo XIX —algunos ya bien establecidos, como la historia, y otros incipientes, como la antropología— pasaron a ser disciplinas como las demás. Sus grandiosos proyectos se transformaron en especialidades de un mundo académico burocratizado.

Al hallar un lugar institucional en la universidad como una ciencia social más, la antropología ha sido la disciplina más revoltosa e interdisciplinaria para deleite y desesperación del orden académico establecido. Según se lamentaba Ernest Becker en su ensayo *The lost science of man* (1971), la antropología social y cultural sobrevivió en las márgenes de las ciencias sociales, incómodamente atada a su parentesco histórico con la arqueología y la antropología física, y acusada a menudo de dedicarse sólo a la descripción de las costumbres más ajenas, exóticas y «primitivas». Si bien todavía subsisten en la antropología el espíritu y la retórica de su visión decimonónica, y aunque algunos aún buscan una ciencia general del Hombre, sobre todo en la enseñanza de la materia, los antropólogos prácticamente han pasado a utilizar métodos más especializados y a cultivar intereses mucho más difusos. Esto trajo a la antropología social y cultural un problema de imagen, puesto que el público y los especialistas de muchas otras disciplinas siguen concibiendo la antropología de acuerdo con las metas que tenía en el siglo XIX y no advierten el importante cambio producido a comienzos del siglo XX en el interés central de esta subespecialidad.

Ese cambio hizo que un método especial pasase a ser el centro de la antropología social y cultural en su nueva situación disciplinaria como ciencia social. Se trata de un cambio que antes se vio retrospectivamente como una «revolución» en la antropología (Jarvie, 1964), pero en realidad fue,

según demostraciones recientes, una transición y reelaboración continuas de la antropología del pasado (Boon, 1982). Ese método característico fue la etnografía. Su principal innovación consistió en reunir en una práctica profesional integrada los procesos, antes separados, de recolección de datos en pueblos no occidentales, a cargo principalmente de estudiosos aficionados o de observadores directos, y la teorización y el análisis «de gabinete», a cargo del antropólogo académico.

La etnografía es un proceso de investigación en que el antropólogo observa de cerca la vida cotidiana de otra cultura, la registra y participa en ella —experiencia conocida como método de trabajo de campo—, y escribe luego informes acerca de esa cultura, atendiendo al detalle descriptivo. Esos informes constituyen la forma primaria en que se ponen al alcance de los profesionales y de otros lectores los procedimientos del trabajo de campo, la otra cultura y las reflexiones personales y teóricas del etnógrafo. Una herencia del pasado generalista de la antropología en su nuevo mundo de profesiones y especializaciones académicas es la diversidad de temas a los que ha dirigido su atención etnográfica. Aunque todavía se los identifica por su tradicional interés en las sociedades simples y calificadas de primitivas, los antropólogos han realizado investigaciones en sociedades de toda índole, incluidas las occidentales, sobre temas que van desde la religión hasta la economía. En lo que concierne a la teoría, la antropología siempre ha sido creativamente parasitaria, y somete a prueba generalidades (a menudo etnocéntricas) acerca del hombre sobre la base de casos específicos de otras culturas, investigados en la fuente con el método etnográfico.

La transición al método etnográfico tiene una compleja historia que aún no se ha escrito (por ejemplo, muchos distinguidos etnógrafos semiprofesionales trabajaron en áreas coloniales británicas y cada uno de ellos tiene una historia de la etnografía diferente de la versión metropolitana de la antropología práctica, que sólo poco a poco cobró autoridad).[1] De todos modos, un solo antropólogo es recordado hoy

[1] Aun en el siglo XX, Malinowski, Radcliffe-Brown y, más tarde, Max Gluckman conservaron una tajante distinción entre los antropólogos académicos y los antropólogos del gobierno que trabajaban en la administración colonial. Malinowski y Radcliffe-Brown dictaron cursos para estos úl-

por los antropólogos estadounidenses y por los británicos como el fundador del método etnográfico: Bronislaw Malinowski, quien, al describir el método en el capítulo inicial de su primera obra fundamental, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), anunciaba una práctica para la profesión que entonces emergía en departamentos de universidades británicas y estadounidenses. Sir James Frazer escribió para ese libro un prefacio aprobatorio, y Malinowski fue el primero en promover la etnografía como un camino más elevado para alcanzar las metas que se había propuesto la antropología del siglo XIX. Con todo, el capítulo inicial de Malinowski suele ser leído hoy como el enunciado clásico del método que pasó a ser la justificación esencial y el sello característico de una disciplina transformada.

La paradoja de la antropología social y cultural moderna es, pues, que se contentó con la función primaria de describir sistemáticamente la diversidad cultural del mundo, mientras que, con la transformación de la vida académica que hemos mencionado, el ambicioso proyecto de lograr una ciencia general del Hombre en realidad se desvaneció. El formidable desafío conceptual y el atractivo de la etnografía en sí, en medio de una serie de cambiantes pretensiones de abarcar objetivos más vastos dentro de las corrientes del pensamiento social occidental, no ha dejado de caracterizar a la antropología social y cultural desde entonces.

Durante las décadas de 1920 y 1930, la antropología cultural estadounidense avanzó con la perspectiva general del relativismo cultural, y la antropología social británica lo hizo con la del funcionalismo. Este último, del que nos ocuparemos en la sección siguiente, era en lo esencial una teoría para reflexionar sobre materiales de campo y organizar los informes etnográficos; era una tendencia de la teoría social europea domesticada en provecho de los que habían llegado

---

timos, y con esos ingresos costearon la antropología académica. Gluckman fortaleció la distinción a través del Instituto Rhodes-Livingstone, pidiendo a los antropólogos académicos que redactaran sus crónicas cuando regresaran a Inglaterra, lejos de la influencia de los administradores prácticos y sus problemas. Es la línea académica del antropólogo la que se consagró como la versión metropolitana autorizada, aunque mucha etnografía valiosa provino de los otros. En los Estados Unidos, Franz Boas impuso una versión autorizada similar, que eclipsó tanto las tradiciones etnográficas precedentes cuanto las contemporáneas.

a ser los propósitos descriptivos y comparativos específicos de la antropología. Al igual que el funcionalismo, el relativismo cultural fue originariamente un conjunto de pautas metodológicas[2] que favorecían el interés dominante de la antropología por registrar la diversidad cultural. No obstante, a través de debates académicos e ideológicos desarrollados en los Estados Unidos en las décadas de 1920 y 1930, la expresión del relativismo cultural pasó a constituir más una doctrina o una postura que un método. Decayó como tema destacado de la antropología estadounidense hacia fines de la Segunda Guerra Mundial (sólo para regresar en el presente, como veremos). Por su parte, la teoría funcionalista se mantuvo estrechamente ligada a las preocupaciones por convertir a la etnografía en el núcleo de la antropología. En consecuencia, llegó a ser tan influyente como discurso general sobre la teoría y el método entre los antropólogos estadounidenses (en particular después de la Segunda Guerra Mundial y el cese de las discusiones explícitas sobre el relativismo cultural) como lo había sido entre los antropólogos británicos.

Con todo, ampliamente identificada por su público con la postura del relativismo cultural, la antropología mantuvo viva una tradición generalista en las ciencias sociales estadounidenses. Hizo aportes esenciales a los debates, iniciados dentro de las ciencias sociales, acerca de la racionalidad, la existencia de universales humanos, la maleabilidad cultural de las instituciones humanas y la naturaleza de la tradición y la modernidad en un mundo cambiante. En los Estados Unidos, la antropología cultural fue un vigoroso aliado del liberalismo e influyó en él. Aportó un relativismo de base empírica y forma ética para poner en tela de juicio la reducción y la desestimación de la diversidad humana que caracteriza la labor de otras ciencias sociales en su compro-

[2] Esas pautas eran: que no había ninguna forma de organizar la sociedad que pudiera considerarse la mejor o la más racional; que en diferentes culturas se habían desarrollado diferentes constelaciones de valores y de mecanismos sociales; que suele ser más realista intentar conocer nuevas formas de organizar las sociedades observando otras culturas que especulando en una torre de marfil acerca de la reforma de la sociedad; que los valores culturales no pueden ser éticamente juzgados en términos filosóficos abstractos, sino que se los debe valorar por sus efectos reales en la vida social.

miso, acaso excesivamente celoso, con un modelo de ciencia generalizadora y descubridora de leyes. Además, echó las bases de la crítica de la idea de que podía haber una ciencia social exenta de valores, idea que fue muy popular en la década de 1950 pero que durante la de 1960 fue cada vez más cuestionada.[3]

Por lo tanto, si hubiera que establecer cuál es el lugar de orden y la fuente del principal aporte intelectual de la antropología moderna al saber académico, habría que decir que es el proceso de la investigación etnográfica, apoyado en sus dos justificaciones. Una es la captación de la diversidad cultural, principalmente entre los pueblos tribales y no occidentales, en la tradición, ahora incierta, del proyecto de la antropología decimonónica. La otra es la crítica cultural de nosotros mismos, que en el pasado fue a menudo limitada, pero que tiene hoy una renovada capacidad de desarrollo. A causa de la actual crisis de la representación y el interés en la retórica de cada disciplina, en el presente ensayo nos ocupa en especial sólo una parte del proceso de investigación etnográfica: la etnografía como producto escrito del trabajo de campo, antes que la experiencia misma del trabajo de campo. Son dos las formas en que podría examinarse el carácter central de la etnografía en la antropología social y cultural moderna. Una, en términos de su desarrollo como género de escritura; la otra, de acuerdo con el papel que desempeña en la definición y la práctica profesionales de la antropología. Nos referiremos brevemente a ambas.

Desde el punto de vista institucional, la importancia de la etnografía puede atribuirse a los tres papeles que ha desempeñado en la carrera profesional de los antropólogos. Primero, la lectura y la enseñanza de textos etnográficos ejemplares ha sido el principal medio para transmitir a los

[3] La discusión sobre si las ciencias sociales pueden llegar a ser alguna vez puramente objetivas, técnicas o similares a la matemática, es antigua. Los términos clásicos fueron planteados por Max Weber, quien distinguió entre determinadas técnicas de investigación que eran herramientas objetivas (esto es, «exentas de valores») y la formulación de intereses investigativos que eran «valorativos», esto es, relacionados, como cualquier otra actividad social, con metas, valores y puntos de vista. Quienes, en la década de 1960, criticaron la pretensión de la sociología de Parsons de estar exenta de valores, sostuvieron que utilizaba el prestigio de la ciencia para imponer una ideología hegemónica y excluir puntos de vista diferentes.

estudiantes lo que los antropólogos hacen y saben. En lugar de perder actualidad, como ocurre en otros campos, las obras antropológicas clásicas siguen siendo de vital importancia, y sus materiales son una fuente perenne para el planteo de nuevos problemas conceptuales y teóricos. Esto puede darle al discurso interno de la antropología un matiz conservador y ahistórico, puesto que lo que tiende a ejercer una influencia cognitiva en la definición de los términos de los debates antropológicos es la visión de determinados pueblos estudiados hace décadas, fijada en obras clásicas, y no el registro de sus cambiantes circunstancias presentes. Esta fuente de ahistoricismo ha sido objeto de frecuentes ataques. En este ensayo veremos hasta qué punto las etnografías contemporáneas insisten en la autoconciencia del contexto histórico de su producción y desalientan de ese modo las lecturas que pudieran fijar sus descripciones como formas sociales o culturales eternas.

En segundo lugar, la etnografía es un vehículo muy personal e imaginativo, a través del cual se espera que los antropólogos hagan su contribución a las discusiones teóricas y conceptuales, tanto dentro de su disciplina como fuera de ella. En cierto sentido, por haber hecho el trabajo de campo en soledad, el etnógrafo tiene una autonomía en el gobierno de ese medio de expresión mayor que la posible en los géneros expositivos de otras disciplinas. Son cada vez más comunes las revisiones y los proyectos múltiples acerca del mismo grupo de temas etnográficos, pero, con todo, el etnógrafo escribe a partir de una experiencia de investigación en gran medida única a la que solamente él tiene acceso práctico dentro de la comunidad académica. Como veremos, recién desde hace muy poco se han comenzado a examinar en gran escala las posibilidades creativas de este medio.

En tercer lugar, y esto es muy importante, la etnografía ha sido la actividad inicial que ha dado impulso a carreras y cimentado prestigios. No es posible exagerar la importancia de la expectativa de que todo antropólogo neófito pase por la prueba del trabajo de campo en una lengua, una cultura y un modo de vida extraños, puesto que, sea lo que fuere lo que vayan a hacer después —y la libertad que la antropología ofrece a la diversidad de investigaciones mucho más grande que en cualquier otra disciplina—, lo que todos los antropólogos comparten es una camaradería etnográfica

que suele ser idealizada. Este consenso no analizado acerca de la naturaleza de la etnografía se ha visto profundamente afectado por las duras críticas internas de la antropología durante los últimos diez o más años, las cuales han influido en la manera en que hoy se escriben las etnografías.

¿Por qué esta relativa falta de atención a lo que después de todo ha sido la práctica central de la antropología social y cultural? Parece ser en gran medida el resultado de la sensibilidad y la vulnerabilidad de los antropólogos a la incómoda situación de su disciplina en la organización moderna del saber académico, frente al valor que las ciencias sociales positivistas asignan a los métodos y los diseños de investigación formales. No se trata de que la antropología social y cultural haya sido ideológicamente menos positivista durante el apogeo de este estilo de indagación en el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Pero ello hizo que los antropólogos fueran tanto más sensibles al carácter no convencional de su método. Aunque algunos han abogado por un enfoque más riguroso del diseño de la investigación y de la obtención de datos en el trabajo de campo (en especial la antropología cognitiva o el movimiento de la etnociencia de la década de 1960, que examinaremos en la sección siguiente), y aunque se ha elaborado una jerga formalista para hablar del trabajo de campo (como observación participante), en lo esencial ha habido una experiencia desordenada, cualitativa, que contrasta con la visión que tienen del método las ciencias sociales positivistas.[4]

Respecto del producto escrito del trabajo de campo, las convenciones de género que encarnaron la escritura etnográfica incorporaron gran parte de la orientación generalis-

[4] No se debería exagerar la naturaleza cualitativa, idiosincrásica, del trabajo de campo y de los informes escritos que derivan de él. También los filósofos de las ciencias naturales han distinguido hace tiempo entre la naturaleza asistemática del descubrimiento, la intuición y las corazonadas de las que depende el desarrollo científico, y los procedimientos sistemáticos ulteriores para la verificación o confirmación que convierten la intuición en «ciencia». Del mismo modo, la cantidad y la calidad de los datos verificables determinan el valor del trabajo etnográfico. Comoquiera que sea, la naturaleza fortuita de lo que somos azarosamente capaces de ver en el campo colorea el modo de escribir una etnografía. Por otra parte, hay maneras de redactar una serie cualquiera de observaciones que refuerzan las percepciones del lector; en este último aspecto, la antropología diverge significativamente de las ciencias naturales.

ta del proyecto decimonónico de la antropología. Con ello dieron cabida a la posibilidad de una visión de la teoría y la investigación sociales muy diferente del estilo positivista dominante en que se forjó la antropología moderna. El silencio acerca de la escritura etnográfica se rompió justamente porque la crisis de la representación puso en tela de juicio la legitimidad de las metas positivistas de las ciencias sociales en general, y la antropología se ha adelantado en esta orientación.

En la transición de la grandiosa visión decimonónica de una ciencia antropológica del Hombre a su reorganización intensiva y característica en el siglo XX, en torno del método etnográfico, las ambiciones generalistas de la antropología social y cultural fueron redefinidas, dentro de la práctica de la etnografía, de dos maneras. En primer lugar, se atenuó la tendencia del siglo XIX a formular enunciados globales absolutos. Como etnógrafo, el antropólogo centra sus esfuerzos en un holismo de una especie distinta: no para formular enunciados universalmente válidos, sino para representar, lo más plenamente posible, un modo de vida particular. La naturaleza de este holismo —de lo que significa proporcionar una imagen completa de un modo de vida observado de cerca— es una de las piedras angulares de la etnografía del siglo XX que, como veremos, está siendo objeto de una crítica y una revisión serias. La cuestión es, no obstante, que los etnógrafos asumen la responsabilidad de dar al menos acceso a una visión cada vez más completa de las culturas que describen. La esencia de la representación holística en la etnografía moderna no ha sido producir un catálogo o una enciclopedia (por más que el supuesto clásico en el que se apoya la autoridad del escritor etnográfico es que posee esa suerte de conocimiento de fondo), sino contextualizar los elementos de una cultura y establecer entre ellos relaciones sistemáticas.

En segundo lugar, la dimensión comparativa de la visión global de la antropología dejó de encuadrarse en un esquema evolucionista o de orientarse a la medición del progreso relativo por referencia a valores «racionales», aun cuando la comparación quedó incorporada a la retórica de todo texto etnográfico. El aspecto subdesarrollado, relativamente implícito, de la descripción etnográfica centrada en un otro cultural, es la referencia que ella hace al mundo supuesto y

mutuamente familiar que comparten el escritor y sus lectores. Una de las justificaciones contemporáneas cruciales del conocimiento antropológico ha derivado de este aspecto comparativo, «nosotros-ellos», de la etnografía, que también está siendo objeto de una importante revisión.

La dispersa serie de convenciones de género que llegaron a definir los textos etnográficos y sobre la base de la cual se los ha valorado en los últimos sesenta años de antropología social y cultural ha sido colectivamente denominada «realismo etnográfico» por Marcus y Cushman (1982), entre otros.[5] Hay aquí una alusión a la ficción realista del siglo XIX. El realismo es un modo de escribir que procura representar la realidad de todo un mundo o toda una forma de vida. Como ha dicho el especialista en literatura J. P. Stern (1973), por ejemplo, refiriéndose a una digresión descriptiva de una novela de Dickens: «El principal propósito de la digresión es añadir más y más elementos a esa sensación de seguridad, abundancia y realidad que nos habla desde cada página y cada episodio de la novela. . .» (pág. 2). De manera similar, las etnografías realistas se escriben para aludir a un todo por medio de las partes o los focos de atención analítica que constantemente evocan una totalidad social y cultural. Otros aspectos de la escritura realista son la atención minuciosa al detalle y las demostraciones redundantes de que el escritor compartió y experimentó todo ese mundo cultural distinto. De hecho, lo que da al etnógrafo autoridad y al texto una ubicua impresión de realidad concreta, es la pretensión del autor de representar un mundo como sólo puede hacerlo el que lo conoce de primera mano, lo cual forja un vínculo íntimo entre la escritura y el trabajo de campo etnográficos.

La alusión al realismo no quiere decir que la etnografía haya gozado en las estrategias de escritura de la misma flexibilidad o del mismo juego de la imaginación que posee la

[5] A veces se ha preferido usar la expresión «naturalismo etnográfico» en lugar de «realismo etnográfico» (véanse Willis, 1977, apéndice, y Webster, 1982, 1983), a fin de reflejar, más que el contexto literario, el contexto científico-social positivista en que se ha producido el desarrollo de la etnografía. Gran parte de la flexibilidad del realismo literario no ha estado a disposición de la etnografía, que buscó principalmente un lenguaje neutro, mínimamente evocativo, para sus descripciones de la vida social.

novela realista; su capacidad de experimentar con el realismo y aun de trascender esas convenciones es muy reciente y no está exenta de un carácter polémico. Antes bien, como consecuencia de su interés por la representación holística de otros modos de vida, la etnografía ha desarrollado una forma de realismo particular (y, desde el punto de vista literario, limitada), vinculada a los motivos narrativos históricos dominantes en los que ha sido moldeada. Como género, las etnografías presentaban similitudes con los informes de viajeros y exploradores, en los que el principal motivo narrativo era el descubrimiento romántico, por parte del escritor, de pueblos y lugares que el lector desconocía. Aunque incluía algo de ese sentido de la gesta romántica y el descubrimiento, la etnografía intentó también, a causa de sus metas científicas, distanciarse de los informes de viajeros y los etnógrafos aficionados. El principal motivo que la etnografía como ciencia elaboró para hacerlo, fue el de preservar la diversidad cultural, amenazada por la occidentalización global, en especial durante la época del colonialismo. El etnógrafo capturaría en la escritura la autenticidad de culturas cambiantes, de modo que pudiera incorporárselas al registro para el gran proyecto comparativo de la antropología, que iba a apoyar la meta occidental del progreso social y económico. El motivo de la preservación como propósito de relevancia científica (junto con un motivo romántico del descubrimiento algo más atenuado) ha conservado una fuerte presencia en la etnografía hasta hoy. El inconveniente es que esos motivos ya no son suficientemente aptos para reflejar el mundo en que ahora trabajan los etnógrafos. Hoy todos los pueblos son al menos conocidos y están localizados, y la occidentalización es una noción demasiado simple del cambio cultural contemporáneo para decir que el motivo por el que la antropología se interesa en otras culturas es la preservación. Con todo, la función de la etnografía no se ha vuelto obsoleta por el mero hecho de que sus motivos narrativos duraderos se hayan desgastado. Las culturas de los pueblos del mundo deben ser constantemente *re*descubiertas, dado que esos pueblos las reinventan al cambiar las circunstancias históricas, especialmente en un momento en que carecemos de metanarrativas o paradigmas confiables: como hemos observado, la nuestra es una era de «poscondiciones»: posmoderna, poscolonial, postradicional. Esa fun-

ción constante de la etnografía reclama nuevos motivos narrativos, y el debate acerca de cuáles podrían ser esos motivos ocupa un lugar central en la actual corriente de experimentos con las pasadas convenciones del realismo etnográfico.

El tratamiento exhaustivo de esas convenciones requeriría un estudio especial (que se ha iniciado en otros trabajos: Marcus y Cushman, 1982, y Clifford, 1983*b*). Identificaremos y examinaremos algunas de ellas con más detalle en el siguiente capítulo, cuando comentemos las etnografías experimentales. Aquí sólo deseamos señalar que, desde la perspectiva del lector profesional de etnografías, una «buena» etnografía, sea lo que fuere lo que se sustente en ella, es la que transmite una impresión de las condiciones del trabajo de campo, de la vida cotidiana, de los procesos de pequeña escala (una validación implícita del método de trabajo de campo que indica de por sí que el antropólogo «estuvo ahí»), de traducción a través de las fronteras culturales y lingüísticas (la exégesis conceptual y lingüística de las ideas locales, lo que demuestra tanto la competencia lingüística del etnógrafo cuanto su éxito en captar los significados y la subjetividad nativos) y de holismo. Las dos últimas características de género de la etnografía son, en particular, puntos de referencia decisivos de los cambios en curso. El logro de la meta realista del retrato holístico de la cultura es el punto en que más ha puesto el acento la escritura etnográfica del pasado; era el único aspecto que el funcionalismo —el discurso teórico que había dominado la antropología social y cultural— estaba destinado a facilitar. No obstante, desde la década de 1960 la discusión teórica y el interés de la antropología se desplazaron, por razones que examinaremos en la próxima sección, a la traducción y la explicación de la «cultura mental»: «captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, comprender *su* visión de *su* mundo», como lo señaló Malinowski en su clásica enunciación del método etnográfico (1922, pág. 25). Fue a partir de la reflexión acerca de esa tarea del trabajo de campo y de ese rasgo de la escritura etnográfica como surgió la antropología comprensiva.

La aparición de la antropología comprensiva

La expresión «antropología comprensiva» es una designación general que abarca una variada serie de reflexiones acerca de la práctica de la etnografía y del concepto de cultura. Nació de la confluencia, producida en las décadas de 1960 y 1970, de ideas que provenían de la versión de la teoría social dominante por entonces —la sociología de Talcott Parsons—, la sociología weberiana clásica y la incidencia simultánea de varias orientaciones filosóficas e intelectuales, entre ellas la fenomenología, el estructuralismo, la lingüística estructural y transformacional, la semiótica, la teoría crítica de la Escuela de Francfort y la hermenéutica. Esos recursos teóricos suministraron los elementos para la aparición de discusiones teóricas de un refinamiento sin precedentes, centradas en la aspiración primaria de la etnografía, presente desde sus inicios modernos, de obtener el «punto de vista nativo» y dilucidar de qué modo diferentes construcciones culturales de la realidad afectan la acción social. Al mismo tiempo, esas influencias teóricas se aplicaron también al examen de los procesos comunicativos mediante los cuales el antropólogo obtiene, en el trabajo de campo, un conocimiento de los sistemas de significación cultural de sus sujetos a fin de representarlos en textos etnográficos. La validez de la comprensión etnográfica pasó a depender de una idea y una discusión más acabadas del proceso mismo de investigación. La antropología comprensiva opera, pues, en dos niveles al mismo tiempo: suministra informes de otros mundos desde el interior y reflexiona acerca de los fundamentos epistemológicos de tales informes.

El comentario de los desarrollos del pensamiento antropológico durante esas dos décadas ha tendido a centrarse en el desplazamiento del acento desde la conducta y la estructura social, apuntalado por la meta de una «ciencia natural de la sociedad», hasta el sentido, los símbolos y el lenguaje, y el renovado reconocimiento, central para las ciencias humanas, de que la vida social debe ser concebida fundamentalmente como negociación de sentidos. De tal modo, la antropología comprensiva da prioridad al estudio del aspecto «más desordenado» de la acción social, que las perspectivas que, al contrario, enfatizaban el estudio de la conducta, objetivamente mensurada y evaluada por el científico

imparcial, habían relegado a una condición marginal. No obstante, los comentarios acerca del surgimiento de la antropología comprensiva han prestado menos atención a la forma en que, de manera casi inadvertida, el esfuerzo por concebir la cultura básicamente como sistemas de sentido ha llegado a centrarse en el proceso mismo de comprensión, esto es, en la etnografía como proceso de conocimiento.

La metáfora de las culturas como textos, popularizada por Clifford Geertz (1973*d*), sirvió para destacar con nitidez la diferencia entre el científico de la conducta y el intérprete de la cultura. De acuerdo con este punto de vista, las actividades sociales pueden ser «leídas» por el observador para conocer sus significados, tal como, en un sentido más convencional, pueden serlo los materiales escritos y hablados. Más aún, no solamente el etnógrafo lee símbolos en acción, sino que también lo hacen los observados: los actores en su relación recíproca. La cuestión crítica es definir lo que representa esa metáfora evocativa de la interpretación como lectura de textos, tanto por parte del observador como de los observados, en el proceso real de la investigación. Eso ha conducido al actual interés predominante, dentro de la antropología comprensiva, por la forma en que construye las interpretaciones el antropólogo, que a su vez trabaja a partir de las interpretaciones de sus informantes. Lo que ocurrió no fue tanto que los antropólogos se transformaran en una extraña variedad de críticos literarios, ni que renunciaran necesariamente a las metas de una ciencia unificada que abarcase tanto la conducta cuanto el pensamiento, sino, más bien, que su predilección por las teorías que plantean la actividad comprensiva como un desafío para las metas de largo plazo de las ciencias sociales los llevó a sumirse en extensas reflexiones críticas sobre la práctica central de la etnografía. Bajo la hegemonía de las ciencias sociales positivistas, esa práctica, relativamente poco meditada por los antropólogos u otros científicos, se hacía pasar por un método como cualquier otro. El atractivo de la antropología comprensiva en este momento reside precisamente en su indagación sutil sobre la naturaleza del informe etnográfico, que es no sólo la base de todo conocimiento antropológico, sea cual fuere su orientación teórica, sino también una aceptable fuente de inspiración para otras ciencias sociales en la resolución de sus propias dificultades, suscitadas por la cri-

sis contemporánea de la representación; históricamente, la antropología ha estado siempre cerca de ellas en su definición institucional como ciencia social, pero lejos por la singularidad de su objeto y de su método.

La manera más simple de rastrear el desarrollo de la antropología comprensiva consiste en considerar los cambios en el estilo de la etnografía desde la década de 1920. La etnografía estadounidense de la etapa inicial (desde fines del siglo XIX hasta la década de 1930) fue cultivada de distintos modos y, a su manera, siempre fue experimental; abarca desde los intentos de Adolph Bandelier por escribir una novela de fundamentos etnográficos sobre los indios pueblo (1971 [1890]) hasta los esfuerzos documentales de Franz Boas por preservar las culturas que enfrentaban un cambio inminente debido al contacto con los europeos; desde el tesonero entusiasmo de Frank Cushing, revelado por su profunda inmersión en la cultura zuñi, hasta la búsqueda distanciada de Ruth Benedict de los estilos y las emociones que organizan las distintas culturas en *Patterns of culture* (1934).

A partir de la década de 1930, la escritura etnográfica recibió una creciente influencia del funcionalismo, desarrollado en Inglaterra por Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. El funcionalismo consistía en una serie de preguntas metodológicas destinadas a guiar la práctica y la escritura de la etnografía; no era una teoría de la sociedad, por más que, en especial a través de Radcliffe-Brown, asimiló un fuerte aporte de la sociología durkheimiana. Esas preguntas metodológicas debían garantizar que el etnógrafo siempre indagase el entramado de cada institución o creencia particular con otras instituciones, y su contribución a la persistencia de un sistema sociocultural como un todo o de patrones particulares de acción social. Los funcionalistas eran especialmente afectos a mostrar que las instituciones económicas visibles de una sociedad estaban en realidad estructuradas por el parentesco o la religión, que el sistema ritual estimulaba la producción económica y organizaba la política, o que los mitos no eran vanos relatos o especulaciones sino estatutos que codificaban y regulaban las relaciones sociales.

Las preguntas del funcionalismo, que despertaron mucho interés en su época, contrastaban agudamente con los

proyectos del pensamiento antropológico del siglo XIX, referidos, por ejemplo, al rastreo de la difusión de rasgos culturales o de la evolución de las instituciones independientemente de sus diversos contextos sociales. La formulación de tales preguntas pasó a ser parte del sentido común antropológico del siglo XX, y las etnografías funcionalistas, en un comienzo imbuidas del sentimiento de realizar descubrimientos precursores y conscientes del papel del etnógrafo, adquirieron características rutinarias: una secuencia fija de capítulos (ecología, economía, parentesco, organización política y, finalmente, religión), la eliminación de las referencias al papel del investigador y la reificación de las instituciones en casilleros tipológicos a los fines de la comparación intercultural. Las discusiones se centraron cada vez más, por ejemplo, en las razones por las que la noción de linaje vigente en Africa no era aplicable en Nueva Guinea, o el concepto de ascendencia aplicable al parentesco africano no era válido para el sur de Asia.

Este callejón sin salida de debates tipológicos académicos cada vez más rígidos y de áridos compendios de instituciones se remedió durante la década de 1960 en una obra influida por el estructuralismo francés e, irónicamente, por el principal teórico funcionalista del momento, Talcott Parsons. En su abstracta y macroscópica teoría de la sociedad, Parsons hizo lugar al sistema cultural, que él mismo había ignorado en gran medida, dejando su elaboración a cargo de los antropólogos. Dos de los principales precursores en la aparición de la antropología comprensiva durante la década de 1960, Clifford Geertz y David Schneider, se habían formado incluso en el Departamento de Relaciones Sociales de Parsons, en Harvard.

Esas dos iniciativas, procedentes de direcciones divergentes, intentaron quebrar las reificaciones sociológicas del funcionalismo preguntándose cómo las culturas en cuestión construían, en términos conceptuales, las instituciones. El sistema cultural de Parsons intentaba ocuparse de cada sociedad en sus propios términos, mientras que el estructuralismo de Lévi-Strauss procuraba descubrir una gramática o una sintaxis universales para todos los sistemas culturales. Ambos hicieron así que la atención se trasladara de la estructura social (los sistemas sociales) a los fenómenos mentales o culturales.

La lingüística se convirtió en un modelo por emular; en efecto, el lenguaje se consideró central para la cultura, y la propia lingüística pareció haber elaborado un método más riguroso para agrupar fenómenos en pautas culturales y definirlos en función de las llamadas estructuras profundas, de las que los hablantes no son conscientes. Las experimentaciones con los modelos lingüísticos fueron diversas: la antropología cognitiva (Tyler, 1969), el estructuralismo (Lévi-Strauss, 1963, 1966, 1969*a* [1949]) y el análisis simbólico (Geertz, 1973*a*) fueron sus variedades principales. La primera intentó ordenar las categorías culturales cotejándolas con grillas «objetivas» de categorías culturalmente neutrales; el segundo intentó describir la cultura como un sistema de diferencias donde el significado de cada unidad se define por un sistema de contrastes con otras unidades, y el tercero trató de establecer las redes de sentido de una pluralidad de niveles, cuyo vehículo eran las palabras, los actos, las concepciones y otras formas simbólicas.

La atención que se prestó a los fenómenos y a los modelos lingüísticos condujo a consideraciones más generales acerca de la comunicación como proceso y del modo en que los individuos formulan las nociones de los mundos en los que actúan, incluyendo no sólo a los sujetos de la etnografía sino también, en un sentido reflexivo, a los propios antropólogos. Las esperanzas que la antropología cognitiva depositaba en las grillas objetivas llegaron a verse como un conjunto de construcciones culturales entre otras; sus marcos no eran en absoluto culturalmente neutrales, sino que se lanzaban al ruedo con las categorías y los supuestos culturales del propio analista, lo cual viciaba el proyecto. Se criticó al estructuralismo, con resultados menos devastadores, por situarse a demasiada distancia de la intencionalidad y la experiencia de los actores sociales, en tanto que al análisis simbólico en antropología se le achacó el pecado inverso: ser poco sistémico y ver un sentido donde y como el analista lo deseara, en lugar de tener algún método o criterio objetivo de evaluación.

Una respuesta a tales dilemas consistió en decir que el entendimiento intercultural, como todo entendimiento social, no es sino una aproximación, que se alcanza de manera variable a través del diálogo, esto es, mediante una corrección mutua del entendimiento entre las dos partes que con-

versan, hasta que se llega a un nivel de acuerdo apropiado para cualquier interacción particular de que se trate. El antropólogo, como en su momento concluiría Clifford Geertz (1973*c*), elige en una cultura algo que le llama la atención, y después agrega los detalles y una elaboración descriptiva a fin de dar a conocer, a los lectores de su propia cultura, los sentidos de la cultura descripta. De acuerdo con esta solución eminentemente pragmática, la etnografía es, en el mejor de los casos, una conversación entre códigos culturales y, como mínimo, el formulario escrito de un conferencista que adecua el estilo y el contenido a la inteligencia de su auditorio. El énfasis que Geertz pone en los niveles o grados de aproximación y apertura como características de la interpretación es saludable, aunque ha tendido a concebir al intérprete más bien alejado del objeto de la interpretación, como podría estarlo un lector que emprendiera la lectura de un texto, y no de acuerdo con la metáfora del diálogo, que sugiere de manera más literal la situación real de la comprensión antropológica en el trabajo de campo. Según veremos, esta metáfora ha llegado a constituirse más recientemente en una poderosa imagen para enmarcar el discurso continuo de la antropología comprensiva.

Otras reacciones ante las insuficiencias de los enfoques de la cultura dominados por la lingüística de la década de 1960 consistieron en acentuar los esfuerzos por conceptualizar de una manera más precisa lo que quiere decir representar el punto de vista nativo, como también por exponer el modo en que se desenvuelve el proceso de documentación que lleva hacia esa meta, a fin de que el lector pueda corroborar la confiabilidad de los datos etnográficos. Esos esfuerzos se basaron eclécticamente en distintas orientaciones del pensamiento europeo. En antropología, la fenomenología se transformó en una etiqueta para denominar la atención cuidadosa al nativo en su visión del mundo, poniendo entre paréntesis, en la medida de lo posible, el punto de vista del etnógrafo. Se veía en ello el cumplimiento del reclamo de Weber de una *verstehendes Soziologie*, una sociología que atribuya el papel central a la «comprensión» de los actores, y del primer esbozo programático que Dilthey trazó de las *Geisteswissenschaften* (las ciencias humanas, por oposición a las ciencias naturales). De igual modo, la hermenéutica se convirtió en una etiqueta para la minuciosa reflexión acerca

de la manera en que los nativos descifran y decodifican sus propios «textos» complejos, sea que se trate literalmente de textos o de otras formas de comunicación cultural, como los rituales; se interesaba por sus reglas de inferencia, las pautas de asociación y la lógica de la implicación. La hermenéutica se refiere también al interés del antropólogo por su propia reflexión en el curso de la tarea de comprensión intercultural. El análisis marxista se convirtió en una etiqueta para designar el interés por el modo en que las ideas culturales están al servicio de intereses políticos o económicos particulares, incluidos, una vez más, tanto los del observador cuanto los de los observados en la investigación etnográfica.

Son esas tres influencias teóricas generales en la antropología comprensiva las que configuraron la escritura de las etnografías experimentales. Las discusiones sobre la escritura como actividad se han centrado recientemente en la metáfora del diálogo, dejando en segundo plano la anterior metáfora del texto. El diálogo se ha convertido en la imagen para expresar el modo en que los antropólogos (y, por extensión, sus lectores) deben encarar un proceso de comunicación activa con otra cultura. Es un intercambio bidireccional y bidimensional, en que los procesos interpretativos son necesarios tanto para la comunicación interna, dentro de un sistema cultural, cuanto externa, entre distintos sistemas de sentidos. En ocasiones la metáfora del diálogo se tomó de manera en exceso simplista, lo que hizo posible que algunos etnógrafos se deslizaran hacia un modo confesional de escritura, como si el intercambio comunicativo externo entre un etnógrafo determinado y sus sujetos fuera el principal objetivo de la investigación, con exclusión de una representación equilibrada y consumada de la comunicación tanto dentro de las fronteras culturales como a través de ellas. Dentro de la noción engañosamente simple de diálogo caben algunas ideas más elaboradas con pertinencia para la práctica etnográfica, tales como la perspectiva dialéctica del diálogo de Gadamer, la noción lacaniana de la presencia de «terceros» en toda conversación o entrevista bidireccional y la yuxtaposición que hace Geertz de los conceptos de «experiencia próxima» y «experiencia distante».[6]

[6] Los conceptos de «experiencia próxima» y «experiencia distante» son una versión revisada de la otrora influyente distinción, introducida por la

Para entender el punto de vista de los nativos, señala Geertz, no hace falta una intuición empática ni meterse de alguna manera en la cabeza de los otros. La empatía puede ser un auxiliar útil, pero la comunicación depende de un intercambio. En la conversación corriente hay mensajes redundantes y una corrección mutua de la comprensión hasta que se llega en común a un acuerdo o una significación. En la comunicación intercultural, y en la escritura acerca de una cultura dirigida a los miembros de otra, los conceptos de la experiencia próxima o local del otro cultural se yuxtaponen a los conceptos, más cómodos, de la experiencia distante que el escritor comparte con sus lectores. El acto de traducción que implica todo acto de interpretación intercultural es, pues, una cuestión relativa, con un etnógrafo como mediador entre distintas series de categorías y concepciones culturales que interactúan de diferentes maneras en diferentes momentos del proceso etnográfico.

La primera yuxtaposición y negociación de conceptos se produce en los diálogos del trabajo de campo; la segunda, en la reelaboración de la primera cuando el antropólogo se comunica con sus lectores al escribir un informe etnográfico. Gran parte de la escritura experimental contemporánea se

---

antropología cognitiva, entre las categorías culturales «émicas» y «éticas». Las primeras son internas a un lenguaje o cultura, y derivan de las segundas, que se proponen como universales o científicas (la distinción se basa a su vez en la conocida distinción lingüística entre fo*némica* y fo*nética*; los fonemas son los sonidos que un lenguaje elige, para valerse de ellos, entre el universo de sonidos que la voz humana puede producir). Los términos «éticos» proporcionarían la grilla de lenguaje necesaria para la comparación intercultural objetiva. La crítica epistemológica de esta distinción puso de manifiesto la falta de validez de categorías puramente «éticas» que se sitúan de algún modo fuera de todo contexto ligado a una cultura. Se pueden elaborar categorías «científicas», pero tales categorías se mantienen ligadas a sus definiciones axiomáticas y arbitrarias (por ejemplo, las categorías cromáticas pueden ser medidas según el espectro de la refracción de la luz; pero la confusión surge cuando se supone que la única referencia primaria de «rojo» es el espectro visto como dominio natural exento de cultura; y la confusión es aún más grande cuando también se supone que la palabra española «rojo», la inglesa «*red*», la francesa «*rouge*» y la persa «*sorkh*» significan la misma cosa). Las categorías «émicas» y «éticas» se convierten entonces en términos relativos, hecho que se refleja mejor en la distinción entre «experiencia próxima» y «experiencia distante», propuesta por Geertz.

refiere a estrategias concebidas para incorporar directamente a las etnografías resultantes representaciones más auténticas de los conceptos de experiencia próxima y experiencia distante, que aparecen durante el proceso de trabajo de campo.

La yuxtaposición pasa a ser, pues, un componente importante de la antropología comprensiva vista como diálogo. Pero no se trata de una yuxtaposición de conceptos o categorías aislados de sus contextos sociales. Lacan y otros han señalado que en una conversación entre dos personas hay siempre por lo menos un tercero, esto es, la mediación de las estructuras culturales insertas o inconscientes del lenguaje, las terminologías, los códigos no verbales de comportamiento y los supuestos acerca de lo que constituye lo imaginario, lo real y lo simbólico. Esas estructuras mediadoras de la comunicación son el objeto del análisis etnográfico configurado de acuerdo con la metáfora del diálogo.

Finalmente, la hermenéutica histórica de Gadamer es una concepción del diálogo que incorpora las nociones de yuxtaposición y mediación antes mencionadas. A Gadamer le interesa la interpretación de los horizontes pasados de la historia, pero el problema de la interpretación es el mismo, no importa si se desarrolla a través del tiempo o a través de las culturas. Cada período histórico tiene sus propios supuestos y prejuicios, y el proceso de comunicación es la interrelación de las nociones del período (o de la cultura) al que uno pertenece con las de otro. Es, pues, inevitable que la cualidad y el contenido de la comprensión alcanzada al leer a Gregorio de Tours, por ejemplo, sean diferentes en un lector del siglo IX y en uno del siglo XX. Una hermenéutica histórica debería ser capaz de identificar y esclarecer la naturaleza de esa diferencia, y una hermenéutica cultural debería hacer lo mismo en el proceso etnográfico.

¿De qué modo se relacionan, pues, con el pasado de la disciplina estos desarrollos de la teoría antropológica que se han producido más recientemente (esto es, desde el giro hacia la comprensión, producido en la década de 1960, hasta el intenso interés por el propio proceso etnográfico que hoy se registra)? En el contexto de la historia moderna de la antropología estadounidense, la manera más apropiada de entender la antropología comprensiva podría ser concebirla como la heredera, fortalecida y refinada, del relativismo,

perspectiva que tuvo su precursora en la antropología cultural y en la que se basó en las décadas de 1920 y 1930. Con muchísima frecuencia se ha presentado al relativismo como una doctrina antes que como un método y una reflexión acerca del proceso comprensivo. Esto lo ha vuelto especialmente vulnerable a las críticas que lo acusan de haber afirmado que todos los sistemas de valores son igualmente válidos, lo cual hace imposible los juicios morales, y de insistir en el respeto fundamental por las diferencias culturales entre las sociedades humanas, y paralizar así todos los esquemas de generalización mediante los cuales se progresa en todas las ciencias.

Es cierto, sin duda, que en el pensamiento político estadounidense el concepto antropológico de relativismo fue un fuerte aliado de la doctrina liberal en lo que se refiere a la promoción del valor de la tolerancia y el respeto del pluralismo, en contra, en determinado momento, de doctrinas tan racistas como la eugenesia y el darwinismo social. En la polémica de los debates políticos tanto dentro como fuera del ámbito académico, la posición del relativismo se planteó a veces en términos extremos. Pero las apuestas eran altas, y el resultado fue crítico. El liberalismo, que incluía un fuerte componente relativista, triunfó como ideología explícita de la política pública, el gobierno y la moralidad social de los Estados Unidos. Pasó a ser el marco definitorio de las discusiones sobre los derechos y la justicia a que podían aspirar toda clase de grupos en una sociedad plural y un Estado benefactor. Recién ahora, a fines del siglo XX, cuando se ataca el largo reinado del liberalismo, aparecen nuevas discusiones académicas sobre el relativismo, tanto favorables como desfavorables a él (véanse Hollis y Lukes, 1982; Hatch, 1983, y Geertz, 1984).

Sin embargo, esta vez el relativismo halla una fuerte manifestación teórica en las perspectivas de la antropología comprensiva, y las cuestiones en debate tienen un planteo mucho más complejo y una base histórica mucho más amplia que en su período inicial. La antropología comprensiva contemporánea, resumida en la metáfora del diálogo que hemos considerado, es la esencia del relativismo concebido con propiedad como modo de indagación acerca de la comunicación dentro de una cultura y entre distintas culturas. Frente a las estructuras innegablemente globales del poder

político y económico, la etnografía, como concreción práctica del relativismo y la antropología comprensiva, pone en tela de juicio todas aquellas visiones de la realidad sustentadas en el pensamiento social que prematuramente pasen por alto o reduzcan la diversidad cultural en beneficio de la capacidad de generalizar o de afirmar valores universales, por lo común desde el punto de mira, aún privilegiado, de una homogeneización global que emana de Occidente. Aunque sin negar una jerarquía de los valores humanos básicos (con la tolerancia cerca de la cúspide) ni oponerse a la generalización, la antropología comprensiva, en cuanto se expresa como reflexión acerca de la etnografía, ejerce un valioso oficio crítico sobre las ciencias sociales y otras disciplinas con las que está asociada. Así, la antropología comprensiva contemporánea no es otra cosa que un relativismo, con nuevas armas y fortalecido para una época de fermento ideológico, que no es distinta pero sí mucho más compleja que aquella en que se lo formuló.

La revisión de la antropología comprensiva

La emergencia de la antropología comprensiva debe ser entendida como una de las tres críticas internas de la antropología que surgieron en la década de 1960. Fue, no obstante, la única que tuvo una influencia temprana e importante en el cambio de la práctica de los antropólogos. Como hemos visto, logró que el análisis antropológico desplazara su foco de la conducta y la estructura social al estudio de los símbolos, las significaciones y la mentalidad. Las otras dos críticas —la del trabajo de campo como método diferencial de la investigación etnográfica y la de la naturaleza ahistórica y apolítica de la escritura etnográfica— fueron simples manifiestos y polémicas, parte de la atmósfera académica muy politizada de aquel período. Sólo con el actual momento experimental de la escritura etnográfica, como versión, en la antropología, de la difundida crisis contemporánea de la representación, esas críticas metodológicas y políticas han confluido con el anterior cambio en el modo de escribir acerca de la cultura. Esta tarea de integrar las tres críticas y hacer que fructifiquen en una transformación sin precedentes

del modelo dominante de la investigación etnográfica se registra sobre todo en la obra de quienes, habiendo sido estudiantes de posgrado en las décadas de 1960 y 1970, se formaron en los nuevos desarrollos de la antropología comprensiva, y que además tienen en cuenta el valor de las otras críticas para la investigación académica.

La crítica inicial del trabajo de campo se concretó en una gran afluencia de memorias sobre la experiencia de campo y de guías para estudiantes, entre las cuales se destacan aún como las mejores las de Bowen (1964), Casagrande (1960), Chagnon (1968), Golde (1970) y Maybury-Lewis (1965). Aunque en estas obras pueden percibirse los elementos de una crítica metodológica, no se las presentó de esa manera. Antes bien, el tono general era celebratorio, un género confesional acerca de la realización del trabajo de campo que, si bien exponía las tribulaciones y fallas de esa actividad, presentaba al antropólogo como héroe, según la acertada frase de Susan Sontag.

De un orden algo distinto fueron la traducción en inglés de *Tristes tropiques* (1974 [1955]), de Lévi-Strauss, y la publicación, en 1967, de los diarios de campo de Malinowski, *A diary in the strict sense*, que suscitó una discusión momentánea pero inquietante. La primera de estas dos obras era filosófica, elegante, digna de ser objeto de reflexión y de nuevas lecturas, y destinada a ser enseñada en las clases de literatura como modelo de *belles lettres*. La segunda era un texto personal, de auto-psicoanálisis, y resultó desmitificadora: un llamado al equilibrio para los antropólogos inspirados en otras formulaciones entusiastas y precursoras (1922) del mismo autor acerca del trabajo de campo como método de la disciplina.

En la década de 1970 comenzó a aparecer una nueva serie de reflexiones acerca del trabajo de campo; ellas incluían una crítica más franca e incisiva del proceso de investigación etnográfica. Obras notables, como *Reflections on fieldwork in Morocco* (1977) de Paul Rabinow y *The headman and I* (1978) de Jean-Paul Dumont mantuvieron el carácter personal y lleno de confesiones de los anteriores informes sobre el trabajo de campo, pero contribuyeron a promover un debate serio acerca de la epistemología de ese trabajo y su jerarquía como método. Sus informes giraban en torno de los diálogos significativos iniciados entre antropólogos y

miembros de otras culturas durante el trabajo de campo, lo que marcaba el paso, dentro de la antropología comprensiva, hacia un centramiento teórico en la comunicación en las culturas y entre las culturas. Ambos autores pusieron de manifiesto, además, una aguda sensibilidad y refinamiento en relación con los contextos históricos y políticos del trabajo de campo, con lo que reflejaban la inquietud de la tercera crítica de la antropología.

Esa tercera crítica, cuyo blanco era la insensibilidad o incompetencia de la antropología para ocuparse de cuestiones relacionadas con el contexto histórico y la economía política, relevantes no sólo para sus sujetos sino también para su propio proceso de investigación, se desarrolló durante la década de 1960, específicamente como un cuestionamiento de la relación de la disciplina con el colonialismo y, más recientemente, con el neocolonialismo. La exposición más destacada de esa crítica en la antropología británica se encuentra en la colección de artículos incluidos en *Anthropology and the colonial encounter* (compilado por Talal Asad, 1973). En los Estados Unidos había aparecido anteriormente un volumen de crítica, *Reinventing anthropology* (compilado por Dell Hymes, 1969). Visto retrospectivamente, este volumen es en gran medida un documento de época, cuando un gran sector del ámbito académico se radicalizó temporariamente y se entregó a una retórica de cambio revolucionario en respuesta a la Guerra de Vietnam y las agitaciones internas. Aunque el propósito crítico de este volumen fue a menudo certero, el esfuerzo general resultaba excesivamente inmoderado y falto de fundamentos en la práctica para que tuviese muchos efectos.[7] El Proyecto Camelot (un intento frustrado de la década de 1960 por tentar a especialistas en ciencias sociales con subvenciones a cambio de investigaciones útiles para la lucha contra la guerrilla en América latina) y el «asunto tailandés» (acusaciones, hechas en las Reuniones de Estudios Asiáticos de 1970, e investigadas después por una Comisión de Etica apresuradamente creada en la Asociación Estadounidense de Antropología, de que en

[7] La tesis doctoral de Arthur J. Vidich, *The political impact of colonial administration* (Universidad de Harvard, 1952), es, aunque poco conocida, un informe aun más penetrante del papel de la antropología estadounidense en la administración militar de Micronesia después de la Segunda Guerra Mundial.

Tailandia septentrional se utilizaba la investigación etnográfica en la lucha antisubversiva que se libraba contra grupos asociados con las fuerzas comunistas de Indochina) se destacan entre los casos que despertaron la conciencia política de los antropólogos estadounidenses.

En términos de la investigación antropológica desarrollada en la década de 1960, un marcado interés por la historia y la economía política caracterizó la obra de los autotitulados «materialistas» (su base era sobre todo la Universidad de Columbia), cuyo enfoque combinaba la ecología cultural con un marxismo atemperado. Hubo también un redescubrimiento generalizado de las críticas de la Escuela de Francfort a las sociedades liberales de masas, críticas que pasaron a integrar los repertorios conceptuales de los especialistas estadounidenses en ciencias sociales, entre otros, los antropólogos. En el terreno de la antropología, la investigación sobre la economía política ha tenido una marcada continuidad desde la década de 1960, cuando la revitalizaron especialistas como Eric Wolf, Sidney Mintz y June Nash. No obstante, como veremos en un capítulo ulterior, en esta rama vigorosamente desarrollada de la investigación sobre la economía política en el terreno de la antropología, la condición de la cultura y del análisis cultural ha sido problemática, y recién ahora están apareciendo obras experimentales que plantean, en su construcción misma, el problema de reconciliar las dos variedades, la interesada en la economía política y la comprensiva, de la investigación antropológica contemporánea.

Para tener una percepción más viva de la modificación que las críticas mencionadas han producido en la conciencia de los antropólogos, es preciso entender su influencia problemática en el proceso de investigación etnográfica, especialmente en relación con sus dos etapas principales: trasladarse al campo, esto es, hallar un sitio donde el antropólogo pueda sumergirse en otra cultura, y, a su debido tiempo, volver a casa y escribir para los especialistas, y a veces para un público más amplio, sobre el conocimiento adquirido en el trabajo de campo.

Desde los comienzos del trabajo de campo moderno, los antropólogos han recorrido Estados y sociedades coloniales y poscoloniales en busca de campos que se acerquen a la cultura prístina, con sus prácticas inveteradas, a pesar de que

hace ya siglos que el Tercer Mundo se ha integrado a la economía global. Además, en esa búsqueda los antropólogos por lo común han requerido la colaboración y el apoyo de esos Estados y de los «sectores modernos» de las sociedades en las que han trabajado. En la medida en que los lugares apartados y de tierra adentro pudieran seguir percibiéndose como prístinos según los hábitos profesionales de pensamiento y de escritura, los antropólogos podían ser plenamente conscientes de los contextos políticos, económicos e históricos de su trabajo como una cuestión práctica, sin que esa conciencia influyera en el modo en que se percibían a sí mismos como profesionales en el campo o en que producían *a posteriori* sus informes a partir del trabajo de campo.

Como resultado de las tendencias ideológicas domésticas que ya hemos considerado (por ejemplo, el surgimiento de las contundentes críticas de la representación occidental de los miembros de otras culturas) y los cambios reales producidos en el Tercer Mundo, los lugares para el trabajo de campo que los antropólogos tradicionalmente buscaban, ya no pueden hallarse o siquiera imaginarse sin disentimiento. La descripción que hace Paul Rabinow de su despertar, durante el trabajo de campo, a los efectos del colonialismo en la vida del pueblo marroquí en que vivía (1977), y el relato que Jean-Paul Dumont hace de su descubrimiento de la identidad que él tenía para la tribu amazónica que estudiaba (1978), son conmovedores testimonios del cambio de conciencia que conlleva el trabajo de campo contemporáneo.[8]

[8] A propósito del actual redescubrimiento de los episodios de revelación en las anteriores etapas de la historia del trabajo de campo, similares a los de Rabinow y Dumont, véase el informe de James Clifford (1983*a*) sobre el trabajo de campo realizado por Marcel Griaule en la década de 1930 entre los dogon de Africa Occidental, uno de los pueblos que ejercieron constante fascinación en los antropólogos y sus lectores. Tras comenzar con la imagen de una expedición colonial emprendida para conquistar el conocimiento cultural de los dogon, la percepción que Griaule tiene de su trabajo de campo se reduce a la imagen más humilde, pero a la vez más sabia y más fructífera, del carácter dialógico de sus conversaciones con el notable informante Ogatammêli, quien reveló aspectos de la cultura dogon como él los entendía. La etnografía francesa de las décadas de 1920 y 1930 (a la que sucedería la moda estructuralista) estaba muy adelantada en cuestiones que hoy son centrales para la antropología angloestadounidense. En realidad, no sería justo decir que los contextos político e histórico de la

Uno de los procesos más significativos que han subvertido la inclinación a hallar lo prístino en el trabajo de campo es la adaptación de los pueblos que durante largo tiempo fueron sujetos del interés antropológico, a los propios antropólogos y a su retórica habitual. En el folklore profesional abundan historias apócrifas acerca del informante indio norteamericano que para responder a la pregunta del etnógrafo consulta la obra de Alfred Kroeber, o del aldeano africano que, en la misma situación, toma su ejemplar de Meyer Fortes. La convincente ironía de esas historias no puede ser ya asumida meramente como folklore por los antropólogos que abordan sus comunidades y sus culturas aisladas, no como absolutamente extrañas, sino como tipos conocidos.

Los pueblos que en particular han llegado a ser sujetos clásicos de la antropología, tales como los samoanos, los habitantes de las islas Trobriand, los hopi y los todas de la India, conocen muy bien su condición y asimilaron, con cierta ambivalencia, el conocimiento antropológico acerca de ellos como parte de la percepción que tienen de sí mismos. Un ejemplo reciente, del que hemos tomado conocimiento en forma personal, fue la visita a Houston de una mujer toda. Enfermera diplomada entre los suyos y también agente cultural, realizó una gira por los Estados Unidos dando charlas acerca de los todas, del tipo de las que podrían haber dado los antropólogos en las décadas pasadas. Ella estaba casualmente de visita en casa de uno de nuestros colegas cuando

---

práctica etnográfica de esta última la dejaron subsistir sin cambio alguno hasta ahora: ni las estrategias del trabajo de campo ni las convenciones de la escritura etnográfica se mantuvieron completamente en suspenso. Lo cierto es, más bien, que en la medida en que se han hecho correcciones en la planificación del trabajo de campo y en la escritura a él referida, estas han sido, por su índole, compromisos que permiten preservar los motivos históricos que dominaron en la etnografía. Aunque se reconozca la contemporaneidad y el moldeado histórico de las culturas, subsiste en el trabajo de campo un fuerte impulso a hallar lugares auténticamente tradicionales o mínimamente afectados, y en la escritura, a mostrar una y otra vez que la tradición y las estructuras profundas siguen vislumbrándose a pesar del cambio. Obras como las de Rabinow y Dumont acerca del trabajo de campo, y de Clifford (1983*b*) y Marcus y Cushman (1982) acerca de la retórica de la escritura etnográfica crean un espíritu de autocrítica que hace a los antropólogos hiperconscientes, *antes de* ir al terreno o de acercarse a la computadora, de un mundo muy diferente de aquel en el que se presumía el ejercicio de la etnografía.

pasaron por televisión un documental de la BBC sobre su pueblo, en el que la visitante había desempeñado un papel destacado como principal informante del realizador del filme. Los comentarios que hizo mientras miraba el programa junto con nuestro colega no se refirieron tanto a los detalles de la cultura toda, sino que más bien trataron de las curiosidades de las muchas representaciones de su pueblo: las que proponían ella misma, los antropólogos y la BBC.

Una historia semejante puede ser tomada como una actualización contemporánea de las que durante largo tiempo han formado parte del folklore profesional, pero la lección que deja es aun más convincente. La penetración de una economía mundial, las comunicaciones y los problemas de identidad y autenticidad cultural, que alguna vez se creyeron limitados a la modernidad avanzada, han aumentado notablemente en la mayor parte de las culturas locales y regionales de todo el mundo, dando origen a una etnografía al revés en muchos pueblos que pueden no sólo asimilar la jerga profesional de la antropología, sino también relativizarla al ponerla junto a otras alternativas y modos de conocimiento. Eso no quiere decir que la retórica y la tarea tradicionales de la antropología de representar formas culturales de vida distintivas y sistemáticas hayan sido fundamentalmente subvertidas o apropiadas por sus sujetos. Antes bien, su misión tradicional es ahora mucho más complicada y requiere nuevas formas de sensibilidad cuando se emprende el trabajo de campo, así como estrategias diferentes para su descripción escrita.

Cuando, a su regreso del terreno, el antropólogo se dispone a escribir una etnografía, enfrenta un conjunto de desafíos diferentes, aunque no inconexos. Uno de esos retos es de naturaleza estrictamente profesional, y otro arraiga en las condiciones actuales de la recepción más general de la escritura antropológica fuera de la disciplina. En lo que se refiere al primero, el problema ha sido siempre el de reducir los materiales diversos y difusos procedentes del trabajo de campo, registrados en la memoria y en formas intermedias de escritura como los diarios y las notas, a textos configurados por las convenciones del género. Con todo, dada la elevada autoconciencia crítica con que se emprende y se lleva adelante el trabajo de campo, la habitual discrepancia entre lo que se sabe a partir de ese trabajo y lo que se está obliga-

do a informar de acuerdo con las convenciones del género puede tornarse intolerable. Quizá los controles del género pesan más cuando está en juego la calificación profesional: la escritura de la etnografía para la tesis doctoral. Pero cuando ese momento de la carrera ha quedado atrás, cuando la tesis se ha transformado en libro o es archivada para utilizarla más tarde en un proyecto de escritura de otra especie, que nos permita aprovechar mejor la gama de materiales recogidos en el terreno y también posteriormente, aparecen, sobre todo en la actualidad, oportunidades para el intento experimental.

En relación con el ambiente de ideas en el que se produce la recepción de la escritura antropológica, en otra época hubo, para los informes acerca de otras culturas, un lugar más seguro y viable que hoy no parece existir. Según veremos en nuestro posterior tratamiento de la función de la antropología como forma de crítica de nuestra propia cultura, declina entre un público lector más refinado el atractivo de lo primitivo o lo exótico como marco retórico poderoso para emitir mensajes críticos acerca de la cultura estadounidense. Lo que aquí nos proponemos es, simplemente, señalar aspectos de la actual recepción de la antropología por los especialistas y un público lector que cuestiona la autoridad y la relevancia de su escritura. Existe hoy para las obras de antropología un público escéptico que «no es tan tonto» como para creer en la existencia de culturas enteramente aisladas o completamente diferentes.

Los escépticos, tan impresionados por los profundos cambios habidos en el mundo como los especialistas en ciencias sociales encargados de describirlos y explicarlos, se preguntan finalmente si en el juego de los acontecimientos mundiales las innegables diferencias culturales realmente tienen importancia. Curiosamente, parte de ese escepticismo se debe a que el pensamiento liberal asimiló las lecciones del relativismo antropológico en un momento anterior de este siglo. Las creencias extremas en una diferencia, que se expresan como racismo y valoraciones etnocéntricas, son peligrosas y se alimentan a sí mismas. Pueden reconocerse diferencias culturales, pero si amagan con cuestionar una creencia superior en la especie humana o en una humanidad universal, abordan la clase de problemas que el liberalismo se esforzó arduamente por superar. No se trata de que

la antropología lleve a ese extremo las diferencias culturales, pero en los Estados Unidos domina un ambiente de ideas propenso a atenuar la importancia de ellas, y que menosprecia sus consecuencias en favor de los hechos «concretos» de interés político o económico, o bien de un humanismo general. Considérense, por ejemplo, las afirmaciones humanistas de Mircea Eliade y otros autores, en el sentido de que, a pesar de sus diferencias, todas las religiones son en última instancia la misma, ya que responden a las mismas cuestiones existenciales y pueden ser incluidas en una misma secuencia evolutiva. O bien téngase en cuenta la propensión, tanto de la sociología parsonsiana como de la marxista, a reducir las diferencias culturales a fenómenos superficiales que ocultan funciones sociales más dinámicas, promotoras de formas de solidaridad o de conflicto identificables en cualquier sociedad.

Tal aceptación de las diferencias culturales, pero acompañada por el escepticismo en cuanto a las consecuencias que puedan traer, se ve fortalecida por la más reciente y generalizada percepción de que el mundo se homogeiniza rápidamente gracuas a la difusión de la tecnología, la comunicación y el movimiento de poblaciones. Una vez más, no se trata de que las personas no crean en la continuada existencia de una diversidad cultural; lo que ocurre es que, desde el privilegiado punto de mira de las sociedades occidentales, no creen ya en que las diferencias culturales o las visiones contrapuestas del mundo puedan afectar el accionar de un sistema de economía política globalmente compartido. Los antropólogos, que durante mucho tiempo se manifestaron en contra de las predicciones prematuras de que la modernidad transformaría el mundo, son cada vez más ignorados, como románticos o gente que halla placer en minucias superfluas o en lo decorativo y superficial. Por ejemplo, el resurgimiento del fundamentalismo islámico en Medio Oriente, un proceso marcadamente cultural, es traducido rutinariamente por los medios y otros analistas en términos políticos y económicos que se consideran a nuestro alcance: los *mullahs* serían meramente una elite política, o la guerra entre Irán e Irak habría terminado sólo porque representaba un desangramiento económico. Lo que no podemos entender se atribuye respetuosamente a la misteriosa categoría residual de «cultura». Los teóricos del desarrollo conti-

núan sosteniendo que todas las cuestiones prácticas son de naturaleza esencialmente técnica, y que pueden ser analizadas por referencia a estrategias más o menos eficaces o redituables. Para esos pensadores, la cultura constituye fundamentalmente una categoría de resistencia que debe ser tenida en cuenta en la planificación para el cambio.

Esos retos a la retórica tradicional de los informes etnográficos se han incrementado en proporción directa a la «contracción» del mundo en un sistema mundial cada vez más interdependiente. Los zulúes, los timorenses, los namibios, los miskitos de Nicaragua, los kurdos, los afganos o los maronitas y los chiítas del Líbano no pueden ser tratados ya como culturas completamente extrañas, autónomas, ni siquiera con el propósito de definir la unidad de análisis tradicional de la antropología: una cultura. Todo lector de periódicos o espectador de televisión los sabe parte integrante del mismo mundo que afecta a su propia sociedad. Por lo tanto, la etnografía debe ser capaz de captar con mayor fidelidad el contexto histórico de sus sujetos y de registrar los efectos constitutivos de los impersonales sistemas políticos y económicos internacionales en el nivel local donde habitualmente se desenvuelve el trabajo de campo. Ya no es posible dar cuenta de esos efectos como meras incidencias externas en culturas locales autónomas. Antes bien, los sistemas externos tienen su definición y penetración enteramente locales, y son formativos de los símbolos y los significados compartidos dentro de los mundos de vida más íntimos de los sujetos etnográficos. Salvo en el panorama más general, la distinción entre lo tradicional y lo moderno tiene poca relevancia en el análisis etnográfico contemporáneo.

Esas son, pues, las dimensiones decisivas de la desafiante atmósfera que los antropólogos enfrentan cuando regresan del terreno con el fin de producir etnografía. Para que su trabajo tenga importancia más allá de un limitado círculo de especialistas que hablan su propio lenguaje, y signifique un claro aporte en otros campos que encuentran la antropología comprensiva esclarecedora cuando se enfrentan a sus propias versiones de la actual crisis conceptual de la representación, la conciencia autocrítica que ya se ha formado debe hallar expresión en el proceso de investigación etnográfica, tanto en el terreno cuanto, y con más consecuencias, en los escritos etnográficos. Es precisamente eso

lo que está aconteciendo con el espíritu experimental que caracteriza hoy la escritura de etnografías.

Espíritu y alcance de la escritura etnográfica experimental

El presente momento de experimentación tanto con la forma como con el contenido de la etnografía no debe ser considerado una vanidad elitista. Es más bien una expectativa generalizada entre los lectores de etnografías y una disposición mental consciente entre los escritores. Tanto unos como otros esperan con anticipación más y más textos que den mejores y más interesantes pasos que sus predecesoras hacia la ampliación de las posibilidades de la escritura etnográfica. No todo vale igual, sin embargo. Por ejemplo, *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda (1968), fue una obra experimental porque intentaba describir las experiencias de un antropólogo que sufría las transformaciones mentales de la conversión bajo la tutela de un chamán astuto y las alucinaciones provocadas por el peyote. Aunque constituye un eficaz logro poético, que ha influido en importantes figuras literarias chicanas, como Alurista, la mayoría de los antropólogos rechazan resueltamente que se trate de un experimento etnográfico, porque desconoce la obligación de proporcionar a los lectores el modo de controlar y evaluar las fuentes de la información presentada. No obstante, las obras de Castaneda, junto con muchos otros ejemplos de escritura de ficción, han servido de estímulo para pensar en estrategias textuales diferentes dentro de la tradición etnográfica.

La mayor parte de las etnografías experimentales busca inspiración en el pasado, en las obras clásicas de Malinowski, Evans-Pritchard y otros, hace de ellas una oportuna lectura errónea y extrae sus posibilidades desestimadas, olvidadas o latentes.[9] Una etnografía experimental funciona si

[9] Por ejemplo, Clifford (1983*b*) lee *The Nuer*, la obra precursora y modelo de la etnografía funcionalista de Evans-Pritchard, y la entiende enteramente alineada con técnicas exploradas en las obras experimentales contemporáneas. De manera semejante, Michael Meeker advierte (comunicación personal) que las etnografías de Reo Fortune (*The sorcerers of Dobu*,

se inserta de manera reconocible en la tradición de la escritura etnográfica y si logra un *efecto* de innovación. La legitimación de un experimento mediante la recuperación de una posibilidad olvidada es la forma más frecuente con que un etnógrafo logra equilibrar esas dos tendencias opuestas.

Así, si bien la mayor parte de la experimentación no implica una ruptura tajante con la práctica etnográfica del pasado, constituye sin embargo una reorientación fundamental. Las etnografías siempre han sido en cierto sentido experimentales, y ocasionalmente los etnógrafos han hecho explícita su preocupación por las estrategias de escritura. *Naven*, de Gregory Bateson (1936), es un ejemplo temprano y llamativo de un texto que expone su interés por los modos alternativos de representación. No obstante, sólo en el presente esas inquietudes se han convertido en un interés ubicuo y marcadamente consciente. La etnografía experimental de Bateson, que se interesa en varios análisis diferentes de un ritual de una tribu de Nueva Guinea, es destacable justamente por su carácter excepcional y porque no fue asimilada por la bibliografía antropológica durante largo tiempo, pero ahora es fuente de inspiración para la tendencia experimental.

En el contexto de ideas más amplio que hemos fijado para la actual crisis de representación, los períodos en que se asumen riesgos y se aportan innovaciones al método de una disciplina no carecen de precedentes, y tienen en realidad ciertas característica peculiares. Esos períodos experimentales son comunes tanto en los comienzos cuanto en el momento en que se produce el agotamiento de los paradigmas teóricos orientadores. En la antropología, pues, no debe sorprender que haya una reconocida camaradería entre los autotitulados experimentadores de hoy y quienes forjaron el método de la etnografía durante el primer tercio del siglo.

1932, y *Manus religion*, 1935) anticipan muchas prácticas textuales que se consideran contemporáneas. Mezcla de géneros, extrañamiento, dramas sociales, abundantes citas textuales, análisis de géneros, disidencia y subversión culturales: todos esos recursos «contemporáneos» pueden hallarse en la obra de Fortune. Por último, Marcus (1985) ha notado cómo se invoca *Naven*, de Gregory Bateson (1936), en el marco del espíritu experimental contemporáneo.

Las etnografías precursoras de las décadas de 1920 y 1930 llegaron a ser leídas como modelos, y la «teoría» en que se basaban, el funcionalismo, proporcionó el marco para la escritura de informes holísticos sobre unidades sociales autónomas: tribus, pueblos, culturas. Hasta el presente, a través del disperso conjunto de convenciones de género que denominamos «realismo etnográfico», los antropólogos creyeron que compartían un consenso en lo que se refiere a la escritura etnográfica: cómo debía ser una buena y sólida monografía. Aunque desde el apogeo del funcionalismo se han elaborado muchas teorías o enfoques analíticos, la forma misma de la escritura etnográfica ha seguido siendo en gran medida conservadora. En términos relativos, pues, el actual cambio de actitud y expectativas entre los lectores y escritores profesionales de etnografías parece radical: de un consenso imaginado y no investigado se ha pasado a una incesante insatisfacción con los modos de escribir del pasado y un escrupuloso examen de los modos de reelaborar las etnografías.

Los públicos que simpatizan con las etnografías experimentales las indagan, no con la esperanza de hallar un nuevo paradigma, sino más bien con la intención de detectar ideas, movimientos retóricos, hallazgos epistemológicos y estrategias analíticas originados por diferentes situaciones de investigación. La atmósfera de la experimentación es liberadora en la medida en que permite a cada lector y escritor elaborar nuevas ideas de manera acumulativa. Las obras específicas son de interés general tanto por lo que hacen textualmente cuanto por su contenido.

Cada lector y escritor está, por lo tanto, más a cargo de su proyecto, y las recompensas, en términos de aprobación e interés editorial, se destinan al inconformismo antes que a la réplica artesanal de modelos. Lo que reviste particular importancia en la discusión que sobrevuela los textos intencionadamente experimentales, no es la experimentación por la experimentación misma, sino la inteligencia teórica que el juego con la técnica de escritura lleva a la conciencia, y la sensación de que la innovación permanente en la naturaleza de la etnografía puede ser una herramienta para el desarrollo de la teoría.

El espíritu que mueve a la experimentación es, pues, la oposición al género, para evitar el restablecimiento de un

canon limitado como el del pasado reciente. Individualmente, las obras influyen en otros autores etnográficos, pero no se las escribe con el propósito deliberado de que sean modelos que los demás deban seguir, ni de que sirvan de base a una «escuela» de producción etnográfica. De algunos textos puede pensarse que son desmañados o incluso que han fracasado en alcanzar las metas que se propusieron, pero de todos modos pueden ser interesantes y valiosos por las posibilidades que abren para otros etnógrafos.

En un período experimental, el peligro es precisamente que se lo *clausure* antes de tiempo, que algunos experimentos se tomen equivocadamente como modelos, den lugar a una corriente mecánica de imitadores o restablezcan convenciones sobre bases débiles. Determinados experimentos se plantean problemas particulares a fin de examinarlos, cosa que hacen más o menos bien; pueden llevar al límite determinada cuestión, y su contribución está en demostrar ese límite. Una obra en particular puede cumplir una tarea que no tendría objeto repetir. Pero una línea de experimentación puede perder su razón de ser si se vuelve identificable como subgénero.

Por ejemplo, a diferencia de la etnografía funcionalista, en la que el escritor estaba ausente o disponía sólo de una voz marginal en las notas al pie de página y en los prefacios, la presencia del autor en el texto y la exposición de reflexiones tanto acerca de su trabajo de campo como de la estrategia textual del informe resultante, se han convertido, por razones teóricas muy importantes, en signos omnipresentes de los experimentos actuales. Pero existe también la tendencia a detenerse demasiado en la experiencia del trabajo de campo y sus problemas. El placer de relatar la experiencia del trabajo en el terreno puede sobreactuarse, al extremo del exhibicionismo, especialmente en el caso de los escritores que llegan a considerar la meditación reflexiva no sólo como el medio sino como el objetivo de la escritura etnográfica. Util hasta cierto punto, la reiteración incesante de la introspección relacionada con el trabajo de campo puede convertirse en un subgénero que pierda tanto su novedad cuanto su valor como medio para desarrollar un conocimiento de otras culturas.

Dado que los períodos experimentales son por naturaleza inestables y transitorios, intercalados como están entre

períodos de convenciones investigativas más consolidadas, es difícil estimar las orientaciones futuras. El período actual parecería sugerir un cambio en la dirección global de la antropología social y cultural, puesto que está en cuestión su práctica fundante. Pero no creemos que sea así. Según nuestro modo de ver, los experimentos actuales adaptan y ponen enérgicamente a la antropología en consonancia con las promesas que ella ha hecho en este siglo de representar auténticamente las diferencias culturales y de utilizar ese conocimiento como una indagación crítica de nuestras propias formas de vida y de pensamiento. Los experimentos hoy aceptan problemas que en realidad fueron reconocidos en el pasado, pero que resultaron ignorados u omitidos por el imperio de otras ideas dominantes. Lo menos que puede surgir de este momento experimental es una práctica etnográfica mucho más refinada y completa, que responda al mundo y a las condiciones intelectuales de nuestro tiempo, muy diferentes de aquellas en las que llegó a ser un género de una especie particular.

El verdadero alcance de los experimentos contemporáneos en la escritura de la etnografía se deduce de la influencia que la revisión de la antropología comprensiva ejerce en el proceso de investigación etnográfica que hemos descripto en la sección anterior. Distinguimos dos tendencias, a las que dedicaremos a continuación sendos capítulos. Una de ellas es una radicalización del interés por la manera de representar la diferencia cultural en la etnografía. La estimula la sensación de que la etnografía del pasado en realidad no logró hacer comprender de manera convincente las fuentes auténticas y decisivas de la distinción entre las culturas. En el esfuerzo por mejorar las descripciones del largamente buscado «punto de vista nativo», esos experimentos se valen de diferentes estrategias textuales para transmitir a sus lectores una comprensión más rica y más compleja de la experiencia de sus sujetos. Estas etnografías de la experiencia, como las denominamos en general, se esfuerzan por hallar nuevas maneras de demostrar lo que significa ser samoano, ilongote o balinés, y, con ello, persuadir al lector de que la cultura tiene más importancia de lo que supone. Al mismo tiempo, también exploran nuevos territorios teóricos en el área de la estética, la epistemología y la psicología interculturales.

La tensión esencial que alimenta esta forma de experimentación deriva del hecho de que la experiencia siempre ha sido más compleja que la representación que de ella permiten las técnicas tradicionales de descripción y de análisis en la escritura de las ciencias sociales. Las ciencias sociales positivistas no consideraron que la descripción plena de la experiencia fuese su tarea, y la dejaron en manos del arte y la literatura. En cambio, la antropología dispone desde hace tiempo de una retórica que abarca la representación de la experiencia de sus sujetos, aun cuando sus conceptos orientadores y sus convenciones de escritura no facilitan el logro sustancial de esa retórica. Las etnografías de la experiencia intentan hoy hacer un uso pleno del conocimiento que el antropólogo adquiere en el trabajo de campo, que es mucho más rico y variado que el que ha sido capaz de infundir a las monografías analíticas convencionales. La tarea de esta tendencia de la experimentación es, por lo tanto, ampliar los límites actuales del género etnográfico a fin de escribir informes más completos y más ricamente producidos de otras experiencias culturales.

La otra tendencia de la experimentación está más o menos satisfecha con la capacidad actual de los enfoques comprensivos de representar de manera convincente la singularidad cultural de sus sujetos. Intenta, en cambio, hallar maneras más eficaces de describir la intervención de los sujetos etnográficos en los procesos más generales de la economía política histórica. Estas etnografías de economía política, como las denominamos, intentan llevar a la práctica los recientes llamamientos a una conciliación entre los progresos en el estudio del significado cultural logrados por la antropología comprensiva y el interés de los etnógrafos por situar a sus sujetos con firmeza en el decurso de los acontecimientos históricos y el funcionamiento a largo plazo de los sistemas económicos y políticos mundiales.

En resumen, una de las tendencias de la experimentación responde a la supuesta superficialidad o inadecuación de los medios existentes para representar las diferencias auténticas de otros sujetos culturales. La otra responde a la acusación de que la antropología comprensiva, interesada fundamentalmente en la subjetividad cultural, logra su cometido ignorando o atenuando de manera predecible cuestiones relacionadas con el poder, la economía y el contexto

histórico.[10] Aunque refinados en la representación de sistemas de significados y de símbolos, los enfoques comprensivos sólo pueden seguir siendo pertinentes para un público lector más amplio y constituir una respuesta convincente a la percepción de una inevitable homogeneización global de la diversidad cultural si logran adaptarse a la penetración de los sistemas políticos y económicos de gran escala que han afectado, y hasta moldeado, las culturas de los sujetos etnográficos en casi todo el mundo.

[10] Las dos formas de experimentación no se excluyen entre sí. Pueden aparecer en textos independientes o complementarios o, en las obras más hábilmente escritas, integrarse en el mismo texto. Algunas de las obras que describiremos son sólo en parte etnografías en el sentido tradicional. Esto es, tratan en detalle sólo un aspecto del proceso de investigación etnográfica, tal como el trabajo de campo, o citan la investigación etnográfica que el autor ha realizado, pero son en realidad muy parcas en cuanto a la información etnográfica que incluyen, o reinterpretan el material de otro etnógrafo en apoyo de su propia tesis. Para nuestros propósitos lo importante es que los autores de tales experimentos establecen retóricamente, mediante cualquier estrategia, su autoridad como etnógrafos, sin ajustarse necesariamente a la estrecha fórmula de que el texto debe ser predominantemente un informe de la investigación sobre el terreno para que se lo considere un experimento etnográfico. En realidad, uno de los aspectos esenciales de la experimentación estriba en plantearse problemas filosóficos o de explicación sociológica o histórica diferentes de los que los etnógrafos están acostumbrados a abordar, y emplear, directa o indirectamente, el material etnográfico propio para tratar esos problemas de la manera más creativa posible. Tales textos pueden no ser etnográficos para algunos antropólogos, que quizá lamenten la declinación de la etnografía que consiste principalmente en un compendio de descripciones, pero para nosotros son, de todos modos, experimentos etnográficos.

3. Comunicación de la otra experiencia cultural: la persona, el yo y las emociones

Quizás el punto más importante en las descripciones que conciernen a los aspectos en que las culturas difieren más radicalmente entre sí sea la consideración de las concepciones de la persona: los fundamentos de las capacidades y de las acciones humanas, las ideas acerca del yo y la expresión de las emociones. Ese punto permite establecer distinciones dentro de la aparente homogeneización de las formas institucionales contemporáneas de la vida social, sobre todo ahora, cuando parece registrarse un debilitamiento de las tradiciones representadas en forma pública. Se ha señalado que los rituales públicos estadounidenses, por ejemplo, son cada vez más irónicos, lo cual parece ser una condición especialmente moderna: los participantes u observadores «perspicaces» de los rituales no consideran que estén revestidos de una verdad cósmica o sagrada, sino que los ven como una manifestación colectiva más entre otras igualmente válidas, que puede suscitar una catarsis momentánea, pero que tiene sobre sus ejecutantes o en su público una influencia cognitiva poco duradera. Si para captar la singularidad de una cultura los antropólogos ya no pueden confiar con tanta certidumbre en sus medios tradicionales, como lo son los rituales públicos, los sistemas codificados de creencias y las estructuras familiares o comunitarias sancionadas, tienen que recurrir entonces a descripciones culturales de sistemas de sentido menos superficiales. Precisamente, el hecho de escoger como punto central a la persona es un intento de hacerlo.

Ello contraría los sutiles supuestos etnocéntricos acerca de la agencia humana insertos en los marcos mediante los cuales los antropólogos han representado a sus sujetos. Considérese el debate que en momentos anteriores de este siglo se desarrolló en torno del «individualismo metodológico» como criterio de aceptación de cualquier teoría social. Se

lo propuso para impugnar las teorías racistas y románticas de la mentalidad colectiva políticamente peligrosas. El criterio era que cualquier acción descripta por una teoría social debía ser explicable, en principio, en términos de la conducta y las decisiones de actores individuales, puesto que estos son las unidades empíricas obvias de la vida social. Pero ¿qué ocurre si en culturas distintas las personas obran a partir de concepciones diferentes del individuo? Ese es el desafío enérgicamente planteado por Louis Dumont (1970) sobre la base de la etnografía hindú, y en nombre de todas las sociedades jerárquicas que afirman explícitamente premisas culturales de desigualdad, como la ciudad estado de la Grecia antigua, el *umma* islámico y la Europa feudal. En esos casos el individuo, aunque es una entidad física, no posee un status sociológico autónomo, y se lo concibe únicamente como parte integrante de una unidad más amplia. La ética política suscitada por el debate en torno del individualismo metodológico sigue siendo una cuestión contemporánea vital en las sociedades jerárquicas, estimulada por la creación de una clase media occidentalizada, como lo atestigua elocuentemente la situación de la India después de su independencia, y como es cada vez más manifiesto en el mundo musulmán. Pero es ante todo una cuestión cultural, no una cuestión que se resuelva mediante los postulados «correctos» de la sociología o que pueda tratarse con facilidad desde el punto de vista político. La concentración en la persona, el yo y las emociones —temas, todos ellos, difíciles de explorar en los marcos etnográficos tradicionales— es una forma de llegar al nivel en el que más profundamente arraigan las diferencias culturales: los sentimientos y las complejas reflexiones autóctonas sobre la naturaleza de las personas y las relaciones sociales.

En rigor, el tema no es nuevo en la etnografía. Entre las obras anteriores de importancia que han influido en el pensamiento antropológico, se encuentran el estudio intercultural de Marcel Mauss sobre las nociones de persona y de individualidad (1968), y los intentos de Sigmund Freud por describir las relaciones entre la comprensión consciente y la dinámica inconsciente insertas en las relaciones sociales y las formas culturales. Lo que sí *es* nuevo en los experimentos actuales es una captación mucho más firme de que todas esas formas de comprensión son culturalmente variables y

no parte de una secuencia evolutiva que abarque a toda la humanidad. Además, los experimentos reconocen con mayor profundidad que los sentimientos y las experiencias nunca pueden ser aprehendidos directamente ni, por cierto, transmitidos de una cultura a otra si no se presta cuidadosa atención a sus diversos modos mediadores de expresión. Esas etnografías experimentales se interesan especialmente en teorías y construcciones de la persona formuladas a partir de discursos y comentarios indígenas. Estos contienen reflexiones acerca del desarrollo y el ciclo vital humanos, la naturaleza del pensamiento, las diferencias de género y la expresión apropiada de las emociones, todo ello visto desde perspectivas culturales diferentes.

Los antropólogos siempre han reunido información sobre esos temas, pero al emplear ese material con vistas al interés experimental en una etnografía de la experiencia, lo que ahora se necesita son innovaciones en las estrategias de escritura. En lo fundamental, esos experimentos preguntan qué es una vida para sus sujetos, y cómo la imaginan vivida en contextos sociales diversos. Ello requiere maneras de elaborar categorías y modos de organización textual diferentes de los que empleaban las etnografías funcionalistas tradicionales, que confiaban sobre todo en la observación y la exégesis de los símbolos producidos colectivamente por sus sujetos, para intuir la cualidad de su experiencia de la vida cotidiana. Hoy, en la escritura de la etnografía, se presta una atención relativamente menor a la actividad social y se atiende más a las categorías, las metáforas y las retóricas incorporadas a las descripciones que los informantes hacen a los etnógrafos de sus culturas.

El influyente artículo de Clifford Geertz, «Person, time and conduct in Bali» (1973*b*), ilustra esta orientación, que contribuyó a crear, hacia las definiciones culturales de la persona como objetivo importante de la etnografía. Geertz prueba que las nociones balinesas de persona muestran un marcado contraste con las europeas, y pone de manifiesto que las especulaciones filosóficas introspectivas acerca de categorías de la experiencia, que han dado forma a la filosofía social y moral europea, son inapropiadas para establecer distinciones sutiles pero profundas entre las culturas. Geertz utiliza la obra del filósofo Alfred Schutz, discípulo de Max Weber, que se propuso ampliar los esfuerzos de este

por acceder a las categorías de comprensión mediante las cuales obran los actores sociales. Schutz intentó trazar los diversos tipos en que las personas son clasificadas sobre la base del sentido común. Señaló que la conducta típica y los grados de intimidad varían según categorías de distancia a partir del yo: distancia en la generación (tiempo), en la localización (espacio) y también en la relación (parentesco, amistad, ocupación). En un plano superficial, los balineses parecen manejarse justamente con esas categorías de la experiencia, que transmiten estados afectivos internos, pero las toman con una seriedad distinta que los europeos. Actúan como si las personas fueran conjuntos impersonales de roles en los que se reprimen sistemáticamente toda individualidad y toda volatilidad emocional. Su idea de la persona y de la estructura emocional es muy diferente de la del yo autónomo europeo descripto por Freud, en el que las presiones emocionales, comparables a las hidráulicas, deben tener una salida y un cauce a fin de evitar una explosión. Los balineses, en cambio, intentan lograr en las relaciones interpersonales una fluidez coreográfica, en la que el yo se presenta sin afectos, aun en medio de una calamidad o ante la muerte de un pariente cercano.

El aspecto más atractivo y eficaz del artículo de Geertz radica en que no recurre a una discusión de psicología, aun cuando sin duda habla de «la mente balinesa». Antes bien, trae a colación distintas observaciones sobre los sistemas balineses de denominación, formas de calcular el tiempo y prácticas rituales, en una discusión central sobre el ciclo vital, no concebido literalmente en términos de individuos, sino como una concepción autóctona sistemática —una teoría, si se quiere— acerca de la naturaleza de la persona que constituye al mismo tiempo una concepción sistemática de la experiencia.

La obra de David Schneider sobre el parentesco en los Estados Unidos (1968) aportó una demostración igualmente fundamental de que términos como «individuo», «persona», «pariente» y «consanguíneo» no pueden ser utilizados transculturalmente como unidades de análisis genéricas o neutrales y objetivas. La obra de Schneider estimuló en sus discípulos y en otros la producción de cierto número de etnografías que mostraban una gran sensibilidad en la deducción de formulaciones culturales de categorías de personas,

aptas para su contexto particular. Además, mediante el extrañamiento de nuestras propias categorías, a las que tendemos a dar por válidas, sostuvo de modo convincente que todas las nociones de la agencia humana se construyen culturalmente y son objeto de investigación empírica en cualquier sociedad.

En verdad, si se compara lo mejor de las etnografías experimentales contemporáneas con las etnografías clásicas de las dos primeras generaciones de la antropología moderna, se pone de manifiesto una notable diferencia en la calidad de la deducción del punto de vista nativo. Las primeras etnografías eran eficaces en la idealización y la presentación vívida de la situación del investigador de campo, y en la demostración de que las costumbres exóticas tenían sentido en su propio contexto. En su carácter generalizadamente reflexivo, algunas de las más interesantes etnografías contemporáneas hacen que la situación del investigador de campo se vuelva problemática y hasta perturbadora para el lector, a fin de explorar los problemas filosóficos y políticos de la traducción cultural. El desafío de mostrar la racionalidad de las costumbres exóticas para ilustración de públicos etnocéntricos no es ya fundamental. Antes bien, en las obras actuales se exploran las epistemologías, las retóricas, los criterios estéticos y las sensibilidades autóctonas con un detalle únicamente comparable al aplicado antes a las culturas griega, romana y europea (o, más raramente, a los estratos de «alta cultura» de Oriente, como India, China y Japón).

Para hacer más sencilla la discusión, dividiremos los textos experimentales contemporáneos concernientes a la «persona» [«*personhood*»] —utilizando esta palabra simplemente como una etiqueta para abarcar el interés en la representación de experiencias culturalmente variables de la realidad— en tres grupos: psicodinámicos, realistas y modernistas. Varios de los textos que consideramos ejemplificarán, como corresponde cuando se trata de experimentos, más de una casilla tipológica.

Las *etnografías psicodinámicas* sólo poco a poco comienzan a hacerse experimentales en el sentido que aquí damos al término. Hay, no obstante, un gran potencial en estas obras si se las ve como intentos de poner a prueba diferentes estrategias textuales que no se interesan tanto en los deba-

tes teóricos «elevados» acerca de la validez del análisis freudiano y sus derivados cuanto en una nueva exploración, en el proceso de escribir sobre otras sociedades, del campo que Freud fue el primero en investigar. Freud demostró que podemos rastrear las interrelaciones sistemáticas entre la comprensión consciente de las relaciones sociales, la dinámica inconsciente o «de estructura profunda», y el modo en que símbolos ambiguos y flexibles se constituyen en pautas casi deterministas de la lógica cultural, y se valió del canon literario de la burguesía europea y de los fenómenos oníricos a fin de suministrar las claves para que el paciente y el analista pensaran la lógica simbólica y la dinámica inconsciente. En contextos culturales menos ilustrados, es necesario emplear otros recursos para explorar la psicodinámica.

Tres etnografías, entre muchas otras, apuntan en direcciones innovadoras. *Tahitians: Mind and experience in the Society Islands*, de Robert Levy (1973), se organiza en torno de la manera en que los tahitianos hablan de las emociones y las expresan, y de ese modo construyen una visión característica de la persona y el yo. Además, la etnografía de Levy demuestra que aun en sociedades que parecen absorbidas por la «homogeneización» del mundo moderno, o que se limitan a ser culturalmente «tenues» (de acuerdo con la descripción que hizo Henry Adams de las sociedades polinesias), puede existir una conducta privada compartida y culturalmente distintiva, contrapuesta a formas públicas menos características. *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*, de Waud Kracke (1978), ve en los sueños un modo de acceder a estructuras de asociación mental que sólo así pueden conocerse. El material onírico no suele estar preestructurado por las preguntas del etnógrafo ni por la intención del informante de presentar las normas ideales de su cultura. *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*, de Gananath Obeyesekere (1981), demuestra cómo pueden emplearse los conceptos analíticos freudianos como guía para idear preguntas que no violen la integridad cultural del contexto etnográfico, y, al mismo tiempo, cómo bajo la influencia de fuerzas socioeconómicas se originan y cambian unos sistemas proyectivos culturalmente formulados.

El libro de Levy sobre los tahitianos tiene mucho prestigio entre los estudiosos de la Polinesia por ser un gran avan-

ce en el abordaje de los dilemas planteados por la transmisión de un sentir específico de sociedades que carecen de las ricas formas de manifestación cultural que atraen a los románticos o son los temas ideales para las tácticas etnográficas tradicionales de traducción que confieren a los elementos exóticos una inteligibilidad sociológica. Parte de esa falta de ornamentación cultural entre los tahitianos puede atribuirse a la influencia de la actividad misionera en los últimos tres siglos, y a la decadencia cultural causada por el colonialismo, la Segunda Guerra Mundial y una posterior subsistencia en las márgenes de la economía mundial. Pero en gran medida es simplemente un estilo de vida desarrollado localmente mucho antes de la época colonial. Levy señala que ese estilo pone el acento en «la informalidad, en las superficies limpias y fragantemente presentadas. El estilo tahitiano carece de (. . .) misterio (. . .) de complicidad (. . .) de formas simbólicas que sugieran significados que vayan más allá del sentido común» (pág. 361). Las personas «no están envueltas en las fantasías "institucionalizadas", provistas por la cultura, de la religión y lo sobrenatural (. . .) viven en un [mundo] literalmente ligado a lo sensorial» (*ibid.*).

Lo que confiere al experimento de Levy un interés general, mucho más amplio que el de los estudiosos de la Polinesia, es la posibilidad de que la faz aparentemente no exótica de los polinesios ofrezca un espejo del futuro, de los dilemas que los etnógrafos han de enfrentar cada vez más si el mundo realmente se homogeiniza en sus superficies públicas. Además, la obra de Levy abre un diálogo con los ensayos de Geertz sobre Bali. Así como Geertz parece sugerir una relación directa entre las formas públicas y la dinámica emocional, Levy sugiere una división entre las superficies públicas y la conducta privada. Geertz se sitúa en la tradición de Durkheim (el ritual o la forma pública contribuye a generar sentimiento) y de los filósofos George Herbert Mead y Gilbert Ryle (no hay lenguaje privado; toda conciencia es intersubjetiva y está mediada por las formas públicas de comunicación). Levy reivindica la tradición de Freud (la concentración en nociones estratificadas de la persona y el yo), pero es capaz de establecer la naturaleza común intersubjetiva aun de la conducta más privada. Situar la organización cultural en el nivel de la expresión emocional individual y la autodefinición es, pues, uno de los principales logros de Levy.

La técnica utilizada para aclarar los estratos de la persona y, al mismo tiempo, transmitir la realidad cultural específica que el despojado estilo público tahitiano vuelve elusiva, es la entrevista psicodinámica. Formado como psiquiatra antes de convertirse en antropólogo, Levy adapta con fluidez el método del psicoanálisis a sus propósitos etnográficos, e invita a veinte personas para que cada una de ellas hable durante varias sesiones (entre dos y ocho) acerca de temas como la muerte, el enojo y la infancia, para deducir «los enunciados organizados en forma personal —agrupamiento de temas, *lapsus linguae*, maniobras evidentes de defensa, muestras de emoción, de fantasía y de pensamiento especulativo— que son la materia con que se construye el modelo psicodinámico». Pero a diferencia de lo que sucede en la entrevista psicoanalítica, donde se procura identificar mecanismos de defensa no definidos de antemano y propios de un individuo, lo que busca Levy son patrones comunes, generales. Porque, en contraposición a muchos intentos etnográficos anteriores de inspiración psicoanalítica, Levy también cuida de no violar la integridad cultural de la visión polinesia del mundo por aplicación de una teoría inadecuada basada en la experiencia occidental; reconoce en la experiencia occidental una importante herramienta comparativa, pero no deja que sobredetermine la interpretación. Levy atribuye el éxito de sus entrevistas justamente a la división fundamental entre una cultura pública informal, de escaso relieve, y una cultura privada consistente en sentimientos respecto del cuerpo y en el reconocimiento de las emociones: «Me sorprendió la franqueza con que hablaban. Quizás ello se debía en parte a que para la mayoría de las personas las entrevistas representaban una ocasión única para explorar y compartir su mundo privado en contraposición con los estilos interpersonales, muy públicos y psicológicamente superficiales, y las presiones de la vida comunitaria tahitiana» (pág. xxiii).

El texto de Levy desarrolla ese nivel experiencial de la vida tahitiana en torno de temas como el aseo, la sexualidad, la amistad, la autoridad, el pensamiento, el sentimiento, la fantasía, la adecuación. El texto se organiza, pues, de una manera distinta que en la etnografía tradicional, centrada en la vida pública. Hay una exégesis de términos nativos y abundantes citas tanto del material de las entrevistas

como (y esto para dar una profundidad temporal a los patrones descubiertos) de las descripciones hechas por visitantes de los últimos tres siglos. En vez de presentar un elegante modelo de personalidad —para lo cual sus datos son demasiado ricos y a la vez no lo bastante ricos—, Levy representa la dinámica emocional tahitiana en tres prácticas características: el travestismo masculino, la frecuencia estadísticamente significativa de la adopción, y la supercisión como acontecimiento con realce emocional en la vida de los varones jóvenes.

La pormenorización estratégica de esas prácticas es una decisión crucial que Levy toma en la escritura de su etnografía, puesto que ellas dan a sus lectores acceso a un nivel de la conciencia y la comprensión autóctonas, que se habían pasado casi por alto en el resto de la etnografía polinesia. Representan un medio para aprehender la cultura tahitiana como conducta personal, oscurecida en otras circunstancias por la superficialidad y el tono ligero de la vida pública. De ese modo Levy pone de relieve que la cultura tahitiana forma parte del *mundo contemporáneo* con todas las de la ley, y no como un residuo descolorido de cierto pasado culturalmente íntegro y auténtico.

En *Force and persuasion*, Waud Kracke juega con la textualidad psicodinámica de una manera diferente de como lo hace Levy en su obra. Kracke está explícitamente interesado en fusionar retratos psicoanalíticos de la diversidad individual con descripciones de la estructura social y la dinámica de los grupos pequeños. Menos preocupado que Levy por afirmar las diferencias culturales, y menos interesado que Obeyesekere en la explicación del cambio social, Kracke se halla en la envidiable posición de poder emplear material que es exótico en sí mismo pero simple por su estructura —agricultores itinerantes entre los cuales la caza y la pesca son valores masculinos, aún apenas marginales en la sociedad brasileña— para volver a reflexionar sobre la dinámica del liderazgo y los seguidores en nuestra sociedad. No hace falta subrayar las diferencias culturales, que en realidad resultan más impactantes en los casos en que no se las destaca: es como si esos pequeños grupos, cada uno de ellos compuesto por dos o tres familias nucleares, todavía pudieran desempeñar la función clásica de aportar un grupo «natu-

ral» de control para estudiar las motivaciones universales comunes a toda la humanidad.

Kracke comienza por señalar las dimensiones afectivas de la condición de líder y de seguidor. Establece las correlaciones estructurales entre, por ejemplo, el favorito de un líder (el yerno de una hija única) *versus* su chivo expiatorio (el esposo de la hija adoptada de una hermana mayor fallecida), y examina los patrones recurrentes en la dinámica del grupo pequeño. Después, en la segunda parte del libro, que prescinde del tradicional informe introductorio sobre los procesos característicos de los grupos pequeños, Kracke presenta los resultados de las entrevistas de concepción psicoanalítica (unas dieciséis sesiones realizadas por separado con cada uno de los dos líderes grupales, que incluyen el relato de veintiocho sueños de uno de ellos, y un número menor de sesiones con otros miembros del grupo). Kracke cree que la riqueza del material se debe en parte al interés cultural local por los sueños, y manifiesta su admiración por aquellos de sus informantes que tienen fácil acceso a las fantasías y los recuerdos de su niñez, y que evocan sus sueños de manera vívida y sencilla. Entre los elementos interesantes de la dinámica está la repetición de configuraciones infantiles en el contexto de los grupos de adultos; por ejemplo, el sentimiento que Miguel tiene de ser el niño menos favorecido, su temor a ser abandonado y su búsqueda de una reafirmación del amor a través de la comida se reiteran en sus relaciones con los miembros de uno de los grupos, del que se aparta por temor a no poder gobernar su enojo (no expresado de manera consciente sino a través de sueños); en el segundo grupo, el líder, en lugar de agravar esos temores, ayuda a Miguel a controlar su enojo y le proporciona un sentimiento de seguridad.

Tal dinámica no sólo mejora nuestra comprensión de la cultura amazónica descripta, sino que también refleja en parte la dinámica del líder y el seguidor en nuestra propia sociedad, y realiza con ello una contribución a modelos tan clásicos como la distinción establecida por Robert Bales entre líderes de tareas y líderes expresivos en los grupos, y los distintos patrones emocionales que se disciernen en la atracción carismática de los líderes políticos. En la medida en que las especulaciones psicoanalíticas a las que recurre Kracke son sólo guías para su búsqueda de patrones y no

violentan los datos, y habida cuenta de que su texto nos muestra cómo lo hace, este autor va más allá del informe psicoanalítico tradicional que fuerza a todas las variaciones culturales a entrar en patrones universales. Como nos lo recuerda Kracke, el método para confirmar una sospecha en la entrevista psicodinámica no es como una prueba matemática, en que la conclusión reitera y afirma el punto de partida:

«Lo que importa no es tanto si [el informante] confirma o rechaza [una interpretación] —un "sí" puede ser tan sólo un asentimiento complaciente, y un "no" puede significar sencillamente que le resulta embarazoso admitirlo— sino, más bien, si a continuación pasa a expresar la idea de manera más abierta, elaborándola o añadiendo otros pensamientos y recuerdos que la completen o la hagan más comprensible y den una impresión del lugar de su vida del que procede» (1978, pág. 137).

Kracke incluye material de entrevistas *in extenso* a fin de mostrar la índole de los datos en los que se basan sus interpretaciones psicoanalíticas. Sin ese detallado material, la escritura psicoanalítica tiene escasa utilidad para la ciencia y no puede inspirar a quienes no sean conversos. En verdad, una de las diferencias llamativas entre el psicoanálisis como práctica y la etnografía es que el primero normalmente no culmina en un texto escrito y no está sometido a los cánones de aceptabilidad de los textos científicos. La mayor parte de los escritos psicoanalíticos guardan una escasa relación directa con la experiencia clínica, y parecen ser fundamentalmente ejercicios de sistematización de la terminología teórica. Los etnógrafos con formación psicoanalítica clínica, como Kracke y Levy, encabezan una importante iniciativa experimental al demostrar cómo puede aplicarse el psicoanálisis en contextos interculturales. El empleo que Kracke hace de lo que de manera más directa son historiales clínicos en un marco narrativo de historias de vida genera, en cierto nivel, una sensación de experiencia más poderosa que la táctica de escritura de Levy, más discursiva. Lo que se gana en el texto de Kracke, se paga, sin embargo, con una percepción menos singularizada de la diferencia cultural. También podría ser deseable, además,

una percepción del modo en que los sistemas culturales formulan procesos proyectivos, y de la naturaleza de las interpretaciones indígenas. Para eso nos dirigimos ahora a la reciente obra de Gananath Obeyesekere.

Medusa's hair se centra en los lazos entre los significados privados y los símbolos públicos en Sri Lanka; muestra que en su esfuerzo por explicarse a sí mismos el pesar y las emociones incipientes, y por aliviar presiones traumáticas, los individuos se apropian de los modelos culturales de que disponen y, bajo tensiones que se ajustan a un patrón social, crean individualmente nuevos patrones. En este caso, un conjunto de campesinos budistas adaptan formas extáticas hindúes de devoción como marco terapéutico viable de la existencia, inteligible tanto para el entorno social hindú cuanto para otros budistas. Obeyesekere explora la psicodinámica, los patrones sociales y los símbolos culturales como una única corriente mutuamente interdependiente, que refleja las crecientes presiones que gravitan en las familias de las aldeas rurales budistas cuando sus miembros se incorporan a las clases bajas urbanas, no menos sujetas a tensiones. El autor presenta detallados historiales que se encuentran entre las más intensas historias de vida que pueden hallarse en la bibliografía etnográfica. Recurre a Freud, no para encontrar en él un marco interpretativo de los datos, sino como una fuente paralela de cuestiones que el antropólogo esgrime para estimular a los entrevistados. En ocasiones, las ideas y asociaciones freudianas son «confirmadas» o, mejor, ayudan a localizar acontecimientos de la historia de vida que originan símbolos obsesivos durante una etapa posterior de esa historia.

Desde el punto de vista textual, la exploración que Obeyesekere hace de esos sanadores y extáticos parece relativamente tradicional y de fácil acceso para el lector corriente: el material tomado de los casos se integra en descripciones más generales del marco social y los procesos sociales (las fuerzas demográficas y económicas que causan el derrumbe de la familia y de la aldea y la migración a áreas urbanas) y en un aparato teórico explícito. Pero, cosa interesante —porque nos ayuda a señalar lo que deseábamos a propósito del actual momento experimental—, el aparato teórico explícito es el menos provocador y esclarecedor de los dispositivos textuales. Sin él, empero, el material de los casos po-

dría parecer tan enigmático como el texto que examinaremos más abajo, *Tuhami*, de Vincent Crapanzano, un experimento con dispositivos modernistas para la presentación de una historia de vida. Los historiales de *Medusa's hair*, por otra parte, proporcionan una base a los lectores de *The cult of the goddess Patini*, del mismo Obeyesekere (1983), en el que se estudian los elementos de sistemas religiosos como sistemas proyectivos de estructuras sociales particulares. Sin los pormenorizados historiales de *Medusa's hair*, la discusión sobre los sistemas proyectivos se desestima con demasiada facilidad como una imposición de sistematizadores freudianos excesivamente entusiastas.

En resumen, antes que un intento de validar viejas teorías psicológicas, lo propio de los experimentos contemporáneos en textos psicodinámicos es el despliegue de un discurso: comentarios reflexivos sobre la experiencia, la emoción y el yo; sobre los sueños, las rememoraciones, las asociaciones, las metáforas, las distorsiones y los desplazamientos, y sobre las transferencias y las repeticiones de conductas compulsivas; todo lo cual pone de manifiesto un nivel comportamental y conceptualmente significativo de una realidad que refleja o contrasta con las formas culturales públicas o es oscurecida por ellas. Estos textos psicodinámicos demuestran, de una manera más intensa que cualquier otra forma del experimento actual, que las etnografías pueden especializarse y organizarse en torno de concepciones de la persona y discursos autóctonos sobre la emoción, a fin de poner de manifiesto el nivel más radicalmente distintivo de la experiencia cultural de cualquier sociedad.

Mientras que las etnografías psicodinámicas indagan en las formas culturales, las *etnografías realistas* tienden a tomar sus marcos analíticos iniciales del mundo público del sentido común (de su propia cultura o de la que se investiga). A diferencia de los textos modernistas que examinaremos más adelante, interesados en destacar el discurso estimulador entre el etnógrafo y el sujeto o en comprometer al lector en el trabajo de análisis, los textos realistas permiten al etnógrafo mantener un indiscutido gobierno sobre su informe y ofrecer una representación distanciada de la experiencia cultural. Los autores realistas pueden ser reflexivos y conscientemente críticos, pero sólo en la medida en que ello sirve al solitario acto de interpretar a un sujeto distan-

ciado. El papel de la reflexión en las descripciones modernistas es bastante distinto, como veremos, y está en la raíz de su cuestionamiento de la retórica de la autoridad omnipotente que utilizan los etnógrafos realistas.

Los textos realistas constituyen la herencia predominante del influyente género de la etnografía británica creado en la década de 1920 por Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. En las décadas de 1920 y 1930 ese género adquirió gran autoridad en contraste con las anteriores síntesis etnológicas, basadas en observaciones dispersas de confiabilidad variable. Parte de la autoridad de esos textos emanaba del hecho de que sus autores «habían estado presentes», haciendo trabajo de campo durante un lapso prolongado, pero a eso se sumaba la pretensión científica de que los resultados obtenidos por el investigador de campo calificado eran superiores a las observaciones de misioneros y administradores coloniales con una residencia mucho más extensa en el lugar.

En parte, esa pretensión de superioridad provenía de un interés directo en el punto de vista nativo, desvinculado de compromisos con la verdad cristiana o la planificación política de la metrópoli. Pero, y esto es más significativo, la fe en el método de trabajo de campo derivaba de la legitimidad que el funcionalismo otorgaba a la estrategia de representar el todo por la parte, tanto en los procedimientos investigativos cuanto en los informes escritos. Puesto que en una cultura todo se interrelacionaba funcionalmente, podíamos centrarnos estratégicamente en la descripción de aspectos seleccionados que evocaran simultáneamente la totalidad. Podían entonces construirse etnografías en torno de instituciones fundamentales (el kula trobriandés, la brujería azande), de acciones culturales emblemáticas (el naven iatmul, la riña de gallos balinesa) o estructuras privilegiadas (sistemas de parentesco, complejos de rituales y creencias, facciones políticas).

El acceso estratégico y analítico a otras sociedades podía justificar asimismo el dudoso dominio del lenguaje que un etnógrafo podía lograr en un período inicial de trabajo de campo, que comúnmente era de dos años. Aun cuando no pudiera alcanzarse un completo dominio de la lengua, sí podía lograrse en cambio un manejo suficiente para la comprensión analítica. En consecuencia, la convención de in-

cluir en las etnografías muchos términos nativos con su explicación y el contexto de su empleo es un importante dispositivo de seguimiento para estimar la profundidad y la amplitud de los conocimientos abarcados por el texto. En ocasiones esto se rechaza, con el argumento de que se trata de una etnografía rebajada al nivel de un mero vocabulario anotado, o se lo denigra como prueba de ansiedad respecto del dominio lingüístico, pero los análisis de otras culturas sin esas piedras de toque lingüísticas son tan inútiles como las interpretaciones psicoanalíticas sin el material de la entrevista clínica.

Suele decirse que hay dos obras que marcaron un giro decisivo en el desarrollo de la etnografía como articulación de la teoría funcionalista con la descripción del trabajo de campo: *The Nuer*, de Evans-Pritchard (1940), y *Schism and continuity in an African society*, de Victor Turner (1957). Evans-Pritchard presenta *The Nuer* como un argumento, no como un texto descriptivo. Aporta un contexto dramático al describir condiciones de su terreno casi imposibles, pero muestra que de todos modos el etnógrafo capacitado puede sumergirse en la sociedad y emerger con una sólida comprensión estructural. Por «estructura» Evans-Pritchard se refiere aquí a una comprensión de las relaciones entre linajes, series etarias, ecología y otros elementos de la organización social. Contrapone esa comprensión analítica al carácter fortuito de las descripciones de Malinowski y Margaret Mead.

Un análisis más detenido del modo en que Evans-Pritchard construyó su texto pone de manifiesto una sugestiva interacción entre traducciones de la lengua nuer, inclusiones del lector mediante el uso de pronombres de segunda persona y evocaciones en las que se emplean metáforas nuer (véase Clifford, 1983*b*). El inconveniente que se planteaba con *The Nuer*, y que no tardó en ser advertido, era la estrechez de la información que proporciona. El antropólogo estadounidense G. P. Murdock observó cáusticamente que mientras que antes podía hacerse una etnografía en un solo volumen, con *The Nuer* se iniciaba una tendencia por la que se necesitaría un volumen por institución. Ese problema iba a adquirir una magnitud cada vez más grande: mientras que Malinowski incluía información que no comprendía como forma de documentación —dejando que después los

lectores hicieran un segundo análisis de ese material y otros investigadores de campo aportaron más elementos contextuales—, la monografía cuyo modelo fue el estilo analítico de Evans-Pritchard se designó cada vez más como «centrada en el problema». Se incluía sólo la información que confirmaba la tesis. Tales etnografías tenían ambiciones teóricas explícitas, pero se prestaban menos a nuevos análisis.

La mencionada obra de Victor Turner, *Schism and continuity*, señala la culminación del otro estilo de monografía funcionalista, el de la «escuela de Manchester» de Max Gluckman, en la que se presta atención a los actores individuales, a la estructura social en el sentido de Evans-Pritchard y a los dramas sociales en los que la interacción de estructura, modismos culturales e individuos puede desarrollarse en la narración de un complejo conjunto de acontecimientos de la vida real. El interés de la escuela de Manchester por los conflictos en que los intereses individuales parecen oponerse a las fuerzas sociales, y por los conflictos cuya resolución consolida las normas y sanciones de la estructura social, fomentó una forma textual más abierta a diferentes perspectivas de la complejidad social. El riesgo de que la etnografía se redujera a un único argumento del autor era menor. Antes bien, el esfuerzo se centraba en la exposición de la complejidad del tejido social. El empleo de casos particulares —inspirado en el método casuístico del derecho—, de una técnica narrativa de sesgo dramático y del análisis de rituales que, de acuerdo con la feliz caracterización de Turner, transformaban las normas sociales ideológicas en deseos individuales emocionalmente sentidos implicó el recurso a dispositivos que contribuyeron a elaborar una forma textual sumariamente rica que poseía fuerza analítica pero no reducía la complejidad social.

El vigor descriptivo de Malinowski, el análisis estructural de Evans-Pritchard y el marco dramático de Victor Turner siguen siendo guías importantes de la escritura etnográfica contemporánea. Lo que hay de experimental en esta «línea troncal» de la tradición realista, que constituye la parte principal de los experimentos contemporáneos sobre el yo, la persona y la expresión cultural de las emociones, es la conciencia que el escritor tiene de sus dispositivos de manifestación textual y su interés por exponer los marcos de referencia empleados por los mismos informantes nativos

para describir la experiencia (véanse, por ejemplo, Karp, 1980, y Karp y Kendall, 1982). Esa atención consciente que se presta a la forma es un esfuerzo por desenmarañar y controlar las convenciones perceptivas de la cultura del escritor, en oposición a las de la cultura descripta. Creemos que, como resultado de este refinamiento epistemológico, las etnografías contemporáneas son mucho más capaces que las primeras generaciones de la etnografía, tanto desde el punto de vista conceptual como descriptivo, de dedicarse a la comparación de epistemologías, estéticas y sensibilidades.

Como ilustración hemos elegido cinco marcos o dispositivos «de sentido común» de la exposición etnográfica, que se utilizan a la manera funcionalista (esto es, en los que la parte representa a toda la cultura) pero que también se llevan más allá de sus usos tradicionales de sentido común. Esos cinco marcos son la historia de vida, el ciclo vital, el ritual, los géneros estéticos y el episodio dramático del conflicto.

La historia de vida. De esos cinco artificios, la historia de vida exhibe una tendencia casi intrínseca a la experimentación con formas textuales modernistas, y se la considerará una vez más bajo ese título. *Nisa: The life and words of a !Kung woman*, de Marjorie Shostak (1981) y *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, de Vincent Crapanzano (1980*b*), son dos ejemplos destacados. Ambas obras son algo más que historias de vida convencionales: son también meditaciones acerca de las relaciones del antropólogo con sus informantes, e invocan un modelo de diálogo que pone de manifiesto el modo en que una historia de vida se sonsaca y se construye en conjunto. Tradicionalmente, la historia de vida era sólo un dispositivo documental para representar las experiencias formativas características de las personas en una cultura determinada a través del caso de un individuo o de una familia.[1]

[1] Entre los principales antecedentes de la utilización contemporánea de la historia de vida se encuentran *Worker in the cane*, de Sidney Mintz (1960), obra en la que se reconoce, aunque sin ahondar en él, el problema de los recortes hechos por el antropólogo, y *Los hijos de Sánchez* (1961) y *La vida* (1966), de Oscar Lewis, donde se incluyen muchas historias de vida y voces (con la forma de transcripciones corregidas de material grabado de entrevistas), a fin de presentar un conjunto de perspectivas más variado del que podría ofrecer por sí sola la voz autoral del etnógrafo.

Lo que hay de experimental en las historias de vida contemporáneas es el esfuerzo por explorar los muchos puntos de vista que intervienen en su construcción. Esos experimentos destacan, para excluirlos, los aspectos mecánicos de un informe tradicional a fin de no comprimir la narración de la historia de vida en moldes inapropiados de sesgo occidental. Subrayan en cambio las convenciones, los modismos o los mitos nativos que construyen las ideas de las historias de vida o de narraciones igualmente significativas acerca de la experiencia individual, el crecimiento, el yo y las emociones, cuando toman forma en las conversaciones y las entrevistas del trabajo de campo.

Nisa, de Shostak, comprende la transcripción corregida de quince entrevistas con una mujer de cincuenta años que se expresaba con particular claridad. Cada capítulo se abre con comentarios basados en entrevistas con otras mujeres, a fin de proporcionar un medio de comprobar la representatividad del relato de Nisa. En el epílogo se considera el texto como resultado de un encuentro intercultural específico de dos individuos en momentos distintos de su ciclo vital. Como lo señala una reseña favorable, se entromete igualmente una tercera perspectiva: los temas del feminismo estadounidense contemporáneo, para el cual, y con el cual Shostak es también una interlocutora; temas como los efectos de los ciclos menstruales en el humor, el poder coercitivo de los roles sexuales tradicionales y la lenta aceptación de la adultez y los roles parentales.

Shostak considera que el relato de Nisa corrige anteriores descripciones muy generalizadas de los !kung como gente amable: en la existencia de esta mujer hay mucha tragedia y mucha violencia. La vida, vista a través de los ojos de un individuo, no es idílica: Nisa ha perdido a sus cuatro hijos y a su esposo; el parentesco no es una alternativa sin roces a nuestro mundo agobiado por los divorcios y las separaciones. Las abundantes alusiones a la sexualidad en las transcripciones hacen que Shostak tema que una obsesión occidental le haya hecho sobredeterminar, en cierto modo, el desarrollo de las entrevistas: «En una de sus divertidas (y a veces mordaces) pinturas de caracteres, los !kung me describían como alguien que corría hacia las mujeres, las miraba fijamente a los ojos y les preguntaba: "¿Te acostaste con tu marido anoche?"»; pero después de su segundo viaje la

tranquiliza el hecho de que sea a las mujeres !kung a quienes les gusta hablar de sexo.

Las cuestiones planteadas por Shostak con respecto a su relación con Nisa, las derivadas del feminismo estadounidense contemporáneo, y las referidas a su visión del relato de aquella como una corrección de informes antropológicos anteriores, suscitan a su vez otros interrogantes que no son abordados en el texto. ¿Cómo se editaron esas grabaciones? ¿Se hubiera ganado algo con el análisis de la forma de cada entrevista y de la dinámica de la relación entre ambas interlocutoras de una entrevista a otra? ¿Están los quince capítulos coordinados con las quince entrevistas o, como es más probable, son mosaicos en los que se han compilado por tema fragmentos de diferentes entrevistas? ¿Habría valido la pena elaborar listas cruzadas de las entrevistas según las referencias a las emociones (enojo, avidez, temor, tipos de amor), definiciones del yo, descripciones del carácter de otras personas, tropos y modismos empleados en la expresión, a fin de que el texto fuera un poco menos evocativamente descriptivo y más preciso en el plano analítico? En varios textos modernistas recientes de los que nos ocuparemos más adelante, se han considerado con provecho tales preguntas. El texto de Shostak sigue siendo más o menos tradicional y «realista» en su forma; es experimental en la medida en que impulsa al lector a reflexionar sobre temas que van más allá de los planteados por el libro.[2]

[2] Puede verse un enfoque diferente de la historia de vida —aunque centrado, de todos modos, en los problemas interpretativos de la forma en que se construyen esas historias— en los intentos de Fischer (1982*b*, 1983) por deconstruir las metáforas y las formas culturales que componen la autobiografía de un *mullah* iraní de fin de siglo y compararlas con las formas culturales y las resonancias emocionales ricamente estratificadas que configuran el personaje y el carisma del líder contemporáneo de Irán, el ayatollah Khomeini. Un estudio parecido es el de J. M. Taylor (1979) acerca del modo en que distintos segmentos de la clase media argentina formularon cuatro mitos de Eva Perón y cómo estos se proyectaron en las clases bajas y dieron forma a la acción política. En ambos trabajos, las historias de vida se convirtieron en un medio para explorar los discursos de determinados estratos de una sociedad y en ruedos para la competencia política entre estratos, y para formular preguntas sobre el proceso de hegemonía cultural y las normas didácticas de carácter, maduración y moralidad que se transforman en modelos de la cultura de masas. La historia de vida ya no es aquí sencillamente un marco narrativo para enhebrar rituales del ciclo vital, patrones de socialización y una historia generacional

Ciclo vital. En estrecha relación con la historia de vida se encuentra el uso del ciclo vital para estructurar informes acerca de la persona y la naturaleza de la experiencia en una cultura. El énfasis no recae aquí en la exposición de la construcción cultural de la personalidad a través del examen en profundidad de la vida de un individuo en particular, sino en las fases y los acontecimientos típicos por los que pasa cada individuo. Entre las obras recientes que apelan a ese marco está la de Michelle Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life* (1980). Rosaldo comienza con un enigmático dato empírico: el apasionado interés por la caza de cabezas que sienten los varones de una tribu de montañeses de las Filipinas no es sencillamente un medio para alcanzar la condición de adulto ni un resultado de la dinámica de la enemistad, y ni siquiera un medio deplorable pero necesario de autodefensa. Tiene poco que ver con la búsqueda de consistencia espiritual, poderes mágicos o cualquier otra cosa de importancia cosmológica trascendente. Antes bien, tiene una repercusión vigorosa, si no fundamental, en la definición de la masculinidad, pues sirve para librarse de la opresión y el abatimiento anímico en momentos críticos del desarrollo del individuo como persona.

Rosaldo señala una y otra vez que personalmente no puede entender o entablar una relación empática con la experiencia de los cazadores de cabezas; para ella es un asesinato brutal. Cuando exaltan con sus cantos la caza de cabezas, los jóvenes asumen para ella un carácter atroz y bestial, y le resulta prácticamente imposible aceptar la idea de que esos «asesinos» son los mismos hombres que actúan como anfitriones generosos y amables vecinos en su experiencia cotidiana en el terreno. Cuanto puede hacer es poner en relación la caza de cabezas con su contexto: la forma típica de explicación cuando el etnógrafo aborda un fenómeno que es ineludible y a la vez radicalmente ajeno a su experiencia

---

según la experimenta un individuo; y tampoco se limita a los individuos únicos. En realidad, la historia de vida deconstruye en el sentido más pleno: no hace desaparecer al sujeto sino que, más bien, ilumina los elementos sociales y constructivos de un individuo que lo hacen eficaz en el contexto social. En la medida en que la vida es el lugar de la experiencia, es importante especificar los significados culturales que la representan y configuran.

y sus valores. Ese contexto resulta ser el lugar que la caza de cabezas ocupa en la definición cultural del ciclo vital masculino y su relación con la manera en que los ilongotes conciben la diferencia de géneros.

La sociedad ilongote, en la que para ser respetados y proteger a sus familias los varones adultos deben demostrar su poder, es marcadamente igualitaria. La masculinidad adulta se define, pues, por un sentimiento de poder y de vitalidad cuya confirmación extrema es la capacidad de matar a otro. Esa vitalidad, por otra parte, no sólo destruye vidas sino también relaciones sociales. La caza de cabezas y su excesiva violencia pertenecen a la fase de soltería del camino a la adultez. Con el matrimonio y las obligaciones que este conlleva, los varones adultos progresan en su conocimiento de las formas de la existencia social constructiva, lo cual sirve para limitar la violencia de sus pasiones. Ese conocimiento se conquista inicialmente al salir de caza con el padre, que introduce a sus hijos en una escala de la experiencia geográfica y social que no es accesible a las mujeres. Esa diferencia entre los géneros fortalece y mistifica la experiencia como problema trascendente, muy discutido entre los varones ilongotes. Rosaldo registra este discurso sobre las transacciones entre las pasiones de la juventud y el conocimiento de la adultez como cualidades especiales de la masculinidad, para convertirlo en el centro de su descripción general de la cultura ilongote. No es una descripción completa, pero sí holística en el sentido de que una parte esclarecedora o decisiva de la cultura da acceso a las restantes o tiene ramificaciones en ellas.

Rosaldo examina así las consecuencias de los hechos manifiestamente corrientes de la vida de los ilongotes, como su igualitarismo y la preponderancia que tiene la caza de cabezas —entre ellos la clase de exotismo que siempre ha atraído a los etnógrafos y a sus lectores—, en términos de la expresión de las emociones en su cultura. Las etnografías tradicionales habrían excluido las consecuencias políticas, económicas y religiosas de esos mismos hechos, y colocado en un segundo plano, a través de menciones generales, las cuestiones de la «calidad de vida» menos accesibles a la descripción, como la naturaleza de las personas, de las que, no obstante, dependería en buena medida la especificidad de los retratos de sus sujetos. El texto de Rosaldo es experi-

mental, en el sentido que aquí damos al término, porque la autora invierte esas prioridades convencionales: coloca en segundo plano las consecuencias institucionales de los datos etnográficos fundamentales de la vida de los ilongotes y utiliza el ciclo vital como un dispositivo organizativo de su texto a fin de examinar de manera directa la naturaleza de la personalidad (masculina) ilongote como tema primario. El efecto es sorprendente, dado que llegamos a saber mucho más acerca de los matices y la organización emocionales de la persona como un proceso central de la cultura, y de una manera mucho más rigurosa que en la etnografía moderna precedente. Sin la ventaja de la formación psiquiátrica de Levy, Rosaldo demuestra que los etnógrafos que han recibido una formación tradicional pueden organizar sus materiales de campo y escribir trabajos convincentes sobre temas que antes eran esenciales para el efecto que las etnografías suscitaban en sus lectores, pero que habían eludido las pautas convencionales de la escritura de la disciplina.

Ritual. Durante mucho tiempo los antropólogos han visto en el ritual el vehículo apropiado para comprender el sentimiento, la emoción y la atribución de sentido a la experiencia. Los rituales son públicos; suelen estar acompañados de mitos que exponen sus motivos, y se asemejan a textos culturalmente producidos que los etnógrafos pueden leer de manera sistemática. Así, en su condición de lo «dicho» colectiva y públicamente, son mucho más accesibles empíricamente que lo «no dicho», lo dicho a medias y los significados tácitos de la vida cotidiana. No es sorprendente, pues, que la descripción y el análisis del ritual hayan sido dispositivos fundamentales para organizar los textos etnográficos. Desde Emile Durkheim hasta Victor Turner, el ritual se ha analizado como medio de convertir las normas obligatorias de la sociedad en deseos de los individuos, de crear sentimientos socializados, de transformar status, de realizar curaciones, de exteriorizar estatutos míticos de la acción social y de lograr la reinserción de grupos sociales agonistas. Casi siempre se lo consideró como un marco dramático más o menos autónomo.

El ensayo de Vincent Crapanzano *Rite of return: Circumcision in Morocco* (1980*a*) pone todo esto en tela de juicio y relaciona íntegramente el ritual con un proceso de largo plazo a través del cual se genera y se moldea la angustia

en las personas por medio de los mensajes culturales ambiguos que ellas reciben en situaciones recurrentes de su vida. Desde Van Gennep hasta Victor Turner el análisis de los rituales del ciclo vital invocó por lo común los polos emotivo e intelectual de la experiencia simbólica en acciones rituales que marcan la asunción de una nueva condición social. En la transición de una condición a otra, la experiencia debe estar señalada intelectualmente y ser emocionalmente sentida por todos los que intervienen en ella. Crapanzano muestra, sin embargo, que en el caso de la circuncisión de un niño marroquí de siete años, el hecho de que se lo convierta en un hombre «emasculándolo» no le otorga en realidad una nueva condición. Sigue siendo parte del mundo de las mujeres y los niños. En cambio, el dolor, el simbolismo y las palabras asociadas al ritual generan en el circunciso una profunda angustia que debe ser elaborada con el tiempo, sobre todo en el período de lides y pruebas en la pubertad y la juventud. La estructura emocional y la percepción del yo son, pues, transformaciones dinámicas, y no algo que un ritual crea en un momento determinado. Antes bien, el ritual suscita adhesión a unos símbolos culturales con una profunda carga emocional y se vale de la angustia como estado psicológico en el que tales símbolos asumen sus significados más intensos para quienes la sufren.

El trabajo de Crapanzano es innovador porque demuestra que el ritual configura las experiencias más íntimas de la personalidad que singularizan a una cultura particular. La masculinidad marroquí, aunque superficialmente similar a la masculinidad de muchas otras culturas, no es la divisa de una presunta noción universal de la virilidad. Antes bien, como lo muestra Crapanzano, es un producto particular de una clase distintiva de sensibilidad y de la experiencia de formas específicas de ritual y de vida social cotidiana.

En su informe acerca de los kaluli de Nueva Guinea, *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers* (1976), Edward Schieffelin apela a un ritual de una manera más tradicional: lo presenta como una enigmática representación exótica que, mientras él la explica, origina toda una etnografía de la cultura. Pero Schieffelin hace que ese recurso desempeñe otras dos nuevas tareas. Primero, trata el ritual *gisaro* como una figura de estilos emocionales raramente estudiada con tal profundidad en el caso de los pueblos de

Nueva Guinea.[3] La etnografía de Schieffelin dilucida tanto la índole de la experiencia cultural cuanto la estructura de la interacción, y en este sentido da una orientación novedosa al dispositivo organizador clásico centrado en el ritual.

En segundo lugar, así como Crapanzano subraya que el ritual de circuncisión es sólo un momento cristalizado dentro de un proceso mucho más amplio de desarrollo personal de las emociones y la definición de sí mismo, Schieffelin considera que el ritual del *gisaro* entre los kaluli no es más que un ejemplo cristalizado de una lógica cultural generalizada de intercambio, que se registra en la experiencia por los sentimientos asociados de enojo, tristeza y contento. Todos los aspectos de la vida cotidiana están estructurados dramáticamente en términos de reciprocidad: desde los juegos infantiles hasta el matrimonio, la economía e incluso los sentimientos personales. La reciprocidad como imperativo moral fundamental, sobre todo en las sociedades tribales, ha sido un tema antropológico recurrente por lo menos desde la obra de Malinowski y de Marcel Mauss. Pero la imagen etnográfica clásica del miembro de la tribu de Nueva Guinea es la de un «tenaz, práctico y laborioso manipulador, atrapado en un juego interminable de obligaciones, intercambios, deudas y créditos que él intenta jugar en beneficio propio y de su grupo» (pág. 2). Schieffelin muestra no sólo que hay un rico aspecto sentimental de la vida kaluli, sino también que este impregna los guiones culturales, de reciprocidad y, a la vez, es estructurado por ellos. Con esa referencia a los «guiones culturales», Schieffelin desea señalar no sola-

[3] El *gisaro* es un ritual del pesar y la tristeza. Los huéspedes, con vestimentas muy trabajadas, danzan y cantan para sus anfitriones, mientras transmiten imágenes de aflicción y evocan a los parientes recientemente fallecidos de quienes los hospedan. Cuando uno de los anfitriones es ganado por el pesar, toma una antorcha encendida y la aprieta contra el hombro o la espalda del que danza:

> «De punta en blanco, el bailarín es una figura de esplendor y *pathos*. Y no por la ordalía del fuego que debe atravesar; antes bien, la belleza y la tristeza mismas que transmite impulsan a los demás a quemarlo. Desde el punto de vista de los kaluli, el principal propósito del *gisaro* no es quemar a los bailarines (. . .) la cuestión es que los bailarines hagan que los anfitriones se deshagan en lágrimas. Estos queman entonces a las figuras danzantes como airado desquite por el sufrimiento que se les ha infligido. Esto se refleja bastante bien en las canciones de los bailarines y el coro» (Schieffelin, 1976, pág. 24).

mente el esquema básico de interpretación según el cual los kaluli explican acontecimientos muy heterogéneos, sino también el tipo de proceso constante de expresión y atribución de tonos emocionales a la conducta personal que define a la experiencia kaluli.

Lo más notable de los kaluli, según la percepción de su etnógrafo, es la forma en que interpretan los mundos naturales (vistos y no vistos) a través de los sonidos y no de la visión. Schieffelin lo describe del siguiente modo:

«Un hombre nunca caracterizará a una rata como un animal pequeño y peludo de hocico puntiagudo y dientes afilados. Hará, más bien, un ruido chirriante, se pellizcará cautelosamente para indicar que un animal pequeño, artero y rápido lo está mordiendo (. . .) La percepción de las criaturas por sus voces y movimientos en la selva da una singular sensación de presencia y dinamismo a las cosas que no se ven, a la vida circundante pero invisible (. . .) en medio de la penetrante quietud (. . .) El canto de los pájaros tiene el repentino y curioso atractivo de una voz hablada (. . .) el presuntuoso y declamatorio graznido de un cálao estalla de improviso cual un aplauso, como si alguien hubiera saludado a voz en cuello (. . .) el plañidero "juu-juu-juu" del *kalo* (una pequeña paloma) (. . .) "¿Escucha eso? Es un bebé que tiene hambre y llama a su madre (. . .)"» (págs. 95-6).

Con esta apreciación de la sensibilidad kaluli a la construcción auditiva y oral del significado, Schieffelin produce un giro eficazmente experiencial y sensorial en el interés convencional de la etnografía en las relaciones sociales. Pero es su colega Steven Feld quien hace que esta etnografía de la experiencia se convierta en una exploración aun más intensiva de la estética, la epistemología y la forma poética kaluli.

Géneros estéticos. Con el estudio antropológico de los rituales está relacionado el estudio, mucho menos desarrollado, de la estética y los géneros expresivos. Entre los diversos intentos contemporáneos de escribir etnografías dedicadas a estéticas llamativamente diferentes de la nuestra se encuentran *African rhythm and African sensibility*, de John Chernoff (1979), *Tiv Song*, de Charles Keil (1979), y *Sound and sentiment*, de Steven Feld (1982). El tema ha cobrado

una nueva pertinencia porque explora las dimensiones expresivas del ritual de una manera más directa que los enfoques tradicionales. A diferencia de estos, por ejemplo, la etnografía de Feld refiere su experiencia de la música en común con sus informantes, con lo que se alcanza, a través de una indagación de la estética, una representación mucho más detallada de la vida emocional (en este caso, de los kaluli). Feld logra que sus sujetos comenten su propia música. También él intenta componer en la misma forma que ellos y experimenta como respuesta el poder del llanto y las lágrimas que su música suscita en los oyentes. Para el lector, la prueba es la sensación de que, con el libro de Feld en la mano, podría comenzar a evaluar la experiencia del modo como lo hacen los kaluli, y adquirir así un conjunto de herramientas conceptuales cuyos fundamentos sensoriales y cognitivos son radicalmente diferentes de los nuestros.[4]

Después de suministrar a sus lectores ese aparato crítico, Feld sale de él para expresar una ambición más, basada en una comprensión reflexiva de los límites de sus esfuerzos: hay aún niveles de experiencia en los que en cierto sentido ha penetrado, pero que no pueden recogerse en el texto que ha escrito hasta aquí. Concluye su etnografía con una breve observación acerca de la diferencia existente entre los dos intentos fotográficos que hizo por captar a un bailarín del *gisaro*. Uno es un retrato convencional a media distancia, de un bailarín en traje de gala; el otro es un borrón onírico de movimientos. Lo que desea destacar es que, si bien la primera imagen icónica es más fácil de leer, la otra, más «simbolista», es la más evocativa y expresiva para quien ya conoce los significados y las emociones de la danza. Feld no deja de advertir que al intentar hallar una modalidad expresiva dentro de su propio estilo cultural para comunicar niveles profundos de la experiencia kaluli, recurre a la forma visual antes que a la sonora, preferida por los kaluli. No

[4] La exposición de Feld pasa de un análisis textual de un poema compuesto en torno del llamado de un niño abandonado a un análisis de las tipologías kaluli de los pájaros basadas en los sonidos, y de ahí a un análisis musical de canciones como las cantadas en el *gisaro*, al análisis retórico kaluli de las maneras de transformar la palabra en poesía y a un estudio del vocabulario y la teoría musical kaluli, en la que la estructura sonora se codifica en metáforas del movimiento del agua.

hay, pues, una aprehensión absoluta de la experiencia cultural del otro, sino sólo grados. Y un mayor nivel de elaboración de dicha aprehensión depende, en última instancia, de la capacidad de «experimentar en común» y traducir cada vez más plenamente el movimiento de ida y vuelta entre diferentes estéticas culturales y sus respectivos aparatos críticos. El examen de la etnografía de Feld, que exhibe un conjunto de medios eficaces para comunicar la diferencia radical de la experiencia cultural ajena, nos resulta útil porque hay en ella un eco del tipo diferente de innovaciones textuales que Schieffelin exploraba en su trabajo sobre los kaluli.

El episodio dramático. En *Sala'ilua: A Samoan mystery* (1982), Bradd Shore se basa en un episodio dramático —un asesinato en la comunidad en la que estaba trabajando— como táctica de exposición etnográfica. Dentro de cuidadosos límites, los etnógrafos pueden aprender, de esas técnicas de la narrativa de ficción, formas eficaces de relacionar discusiones abstractas y analíticas sobre los principios de la estructura social y las categorías del significado cultural con la representación de la experiencia concreta de acontecimientos singulares de la vida social. Shore sólo utiliza el episodio dramático del homicidio como marco y, por lo tanto, apenas sugiere cómo podría emplearse ese recurso. Describe el asesinato y sus repercusiones inmediatas; propone luego una versión estructural de la aldea y las reglas de la vida y la política samoanas como exposición introductoria para identificar los mecanismos de conflicto inherentes a la sociedad samoana; por último, antes de pasar a un tratamiento explicativo del asesinato, intercala una serie de capítulos sobre el significado cultural, la persona y las emociones. Es allí donde Shore sitúa el verdadero misterio humano de Samoa. El capítulo «Personas» es quizás el mejor del conjunto. Comienza con el mismo desafío epistemológico que ha dado lugar a muchos de los experimentos que hemos citado:

«Acaso no haya una barrera más poderosa para nuestra percepción fiel de la cultura samoana que una serie compleja de supuestos que la mayoría de los occidentales (y quizás en particular los estadounidenses contemporáneos) sostiene a propósito de la naturaleza de la persona».

La lengua samoana no tiene palabras que correspondan a «personalidad, yo, carácter»; en vez de nuestro socrático «conócete a ti mismo», los samoanos dicen «cuida la relación»; en lugar de la imagen europea de una personalidad acabada e integrada, como una esfera que carece de lados, los samoanos son como gemas talladas, con muchas facetas distintas. Cuanto mayor es el número de facetas o partes definidas por relaciones, más brillante es la forma y mayores el arte y la habilidad de la persona. Las cualidades personales son relativas al contexto más que indicativas de una cualidad o una esencia persistente o consistente. Los samoanos comentan esas diferencias entre sus propias concepciones de la personalidad y las euronorteamericanas tanto como lo hacen los mismos occidentales. La idea samoana de una personalidad cambiante y flexible explica la dificultad en que se ha visto la teoría antropológica tradicional para incluir a los samoanos en sus constructos de los sistemas de parentesco como marcos estáticos de roles asociados a derechos y obligaciones claramente definidos.

La flexibilidad acompaña la promoción de la faz pública, con una renuencia a discutir la experiencia puramente privada. Lo mismo que los tahitianos, de quienes Levy dice que experimentan un misterioso pánico cuando están solos, y los balineses, que a juicio de Geertz sienten una especie de turbación o terror escénico en caso de quedar sin su máscara social, los samoanos sufren un temor similar, culturalmente marcado. En su caso, el mal es inherente a los impulsos y los deseos sin gobierno, que hallan su cauce y su compensación en la representación elaborada y pública de los esquemas de la etiqueta y las restricciones sociales por los que la cultura samoana es famosa. De hecho, los samoanos suelen hablar como si el cuerpo fuera un agregado de partes sin centro, tal como parecen haberlo hecho los griegos de Homero; y al igual que los griegos de Homero, por lo tanto, sólo reconocen la responsabilidad en público; no hay una culpa privada, únicamente vergüenza cuando se los sorprende.

A decir verdad, un claro indicio son las figuras artísticas que los samoanos dibujan con miembros que parten en distintas direcciones y carentes de un núcleo central. Shore compara esos dibujos con las figuras renacentistas en las que los miembros irradian de un centro encerrado en un

círculo para subrayar una compacta integración. Algo que el discurso samoano no reconoce, pero que es notorio para el observador externo, es el alto grado de educación y restricción de los impulsos propio de la socialización samoana, controlada en parte por su estética de la persona. No sólo disciplinan a la persona samoana, entonces, los estilos públicos preceptivos y la vergüenza, sino también una estética internalizada.

La intención de Shore es demostrar que la estética samoana no se concentra en determinados géneros, como la música o la danza, sino en la concreción de las relaciones sociales y la forja de orientaciones personales apropiadas para la vida. En cierto sentido, la índole de la vida cotidiana en Samoa no es comparable con la de Occidente, sino con las formas y la estética de la «alta» cultura clásica occidental. Aunque tal vez incurra aquí en una idealización de sus sujetos, Shore muestra efectivamente que en Samoa la experiencia es, al menos en parte, una cuestión muy formal y meditada a la que se puede acceder mediante las técnicas etnográficas convencionales, a condición de que un investigador de campo sensible siga las indicaciones indígenas en cuanto a dónde mirar. En la exposición de Shore alternan la construcción extremadamente sistemática de modelos con la ambiciosa aspiración de explicar dónde y cómo aparece el conflicto social en la vida samoana, y la exégesis de conceptos cruciales como una manera de representar la organización más privada de la expresión emocional de la persona. A diferencia de lo que ocurre en el caso de los kaluli, por ejemplo, la representación de la experiencia de los samoanos, en torno de la cual gira la relación de Shore, parece más receptiva a las convenciones establecidas de la escritura realista.

Al igual que muchos de los experimentos contemporáneos, la obra de Shore suscita en el lector un espíritu de cuestionamiento más que una imagen adocenada y autorizada de la vida samoana. ¿Hasta qué punto difieren los samoanos de nosotros? ¿Hasta qué punto difiere de la hidráulica freudiana la idea samoana de las pasiones malignas que acechan bajo la superficie? Shore ha señalado con acierto que existe una diferencia, que está encubierta por similitudes superficiales entre los samoanos y cualquier otro pueblo, incluidos nosotros mismos. El problema radica en que esa diferencia nunca puede representarse en forma absolu-

ta, como acaso se esperaba en un período más ingenuo de la escritura etnográfica. Aunque realista —porque *es* realista—, la descripción de Shore está llena de la fluidez, la paradoja y las indeterminaciones que animan a las formas samoanas. En lugar de intentar trazar el retrato de una única realidad absoluta y estática —un monolítico carácter nacional samoano—, Shore demuestra convincentemente que la meta debe ser, al contrario, representar los parámetros de esa fluidez que caracterizan tanto la experiencia como la forma cultural.

En resumen, todos estos textos realistas son relativamente tradicionales en la forma. Son experimentales en la manera en que despliegan sus marcos descriptivos y, por lo tanto, plantean cuestiones epistemológicas acerca de la representación de las diferencias experienciales a través de las fronteras culturales. Habrá que ver si en los futuros experimentos seguirá siendo tan central el enfoque en la persona, el yo y las emociones. Es posible que, en realidad, estos experimentos marquen una transición hacia formas más refinadas de evaluación y capacidad de exploración de estéticas, epistemologías y sensibilidades alternativas que sobreviven vigorosa y sutilmente en un mundo que se torna homogéneo.

Además, la promesa de las etnografías de la persona tiene un costo: el hecho de que tienden a pasar por alto o a colocar en un segundo plano la función etnográfica convencional de describir aspectos como la estructura social, la política y la economía. Algunos textos, como el de Shore, sí se refieren, en forma equilibrada y acertada, a la estructura y la experiencia. Pero el modo de ensamblar ambas y mostrar sus relaciones íntimas en textos imaginativamente compuestos, constituye un área crucial para profundizar la experimentación. La construcción de teorías en el terreno de la antropología social y cultural es en la actualidad una función simultánea a la de idear estrategias textuales que modifiquen las antiguas convenciones de la escritura etnográfica.

Los *textos modernistas* surgen fundamentalmente de la interrelación de perspectivas entre agente(s) interno(s) y externo(s) que entraña cualquier situación de investigación etnográfica. El empleo del término «modernista» para designar estas etnografías encierra aquí una referencia pa-

ralela al movimiento literario que, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, encarnó una reacción al realismo. En tanto que los textos realistas mantienen la convención de permitir que el etnógrafo conserve un gobierno incuestionado de su narrativa, los textos modernistas se construyen con el objeto de destacar el discurso evocador entre el etnógrafo y sus sujetos o involucrar al lector en la tarea de análisis. En el marco de las etnografías que hemos examinado hasta aquí, podríamos concebir el origen de la etnografía modernista suponiendo que un etnógrafo comenzó su trabajo con el objetivo de representar la experiencia de sus sujetos mediante una u otra de las técnicas que hemos mencionado, para llegar finalmente a la conclusión de que no era posible hacerlo con autenticidad, al menos con ningún medio imaginable de descripción realista. Antes bien, la experiencia representada en la etnografía debe ser la del diálogo entre etnógrafo e informantes, en que el espacio textual se organiza a fin de que estos últimos tengan su propia voz. Esto podría interpretarse como una desviación del objeto tradicional de la etnografía y un cambio radical de perspectiva respecto del tema supuesto de las etnografías y la manera de escribirlas. La etnografía modernista se centra fundamentalmente en la transmisión de un mensaje mediante la manipulación de la forma de un texto y se interesa radicalmente en lo que puede aprenderse de otra cultura si se pone especial acento en la ejecución del proceso mismo de investigación.

En la etnografía modernista existe la posibilidad de encontrar experimentaciones de peso con la presentación textual, que recogen en parte sugerencias de la teoría literaria surrealista, estructuralista y posestructuralista francesa. Los autores modernistas parecen poner en tela de juicio el uso convencional del concepto de cultura. Eso es lo que los hace potencialmente tan radicales. Para construir sus textos, la mayoría de las etnografías de la persona examinadas hasta aquí aún se basan firmemente en la noción tradicional de un sistema cultural compartido. La experiencia es, por lo tanto, resultado o reflejo directo de conjuntos coherentes de códigos y significados culturales. No sucede necesariamente así con quienes escriben con el motivo dialógico en el centro de sus textos. Estos autores están, para decir lo menos, inseguros de la coherencia de la cultura en el senti-

do que la antropología ha dado a este concepto. Con esa incertidumbre como el punto de partida, no pueden sino concentrarse en la inmediatez del discurso y la experiencia dialógica del trabajo de campo. Si bien tales textos tienen la capacidad de perturbar y alarmar, sacuden literalmente las bases de la etnografía y modifican su finalidad. Dentro de esta postura radical hay incluso posiciones moderadas, pero por lo general la estrategia modernista en la escritura etnográfica no logró hasta ahora comunicar una alternativa satisfactoria para la mayoría de los antropólogos, aun cuando transmita con vigor su efecto inquietante.

El diálogo es la metáfora de moda para las preocupaciones modernistas. Es posible, aunque ilegítimo, interpretar la metáfora en sentido demasiado literal o hipostasiarla en una abstracción filosófica. Con todo, puede igualmente remitir a los esfuerzos prácticos por presentar una pluralidad de voces dentro de un texto y estimular lecturas desde perspectivas diversas. Ese es el sentido en que empleamos el diálogo.

Cabe referirse en primer lugar a dos riesgos y una crítica. Una indagación de esta índole puede deslizarse hacia las meras confesiones de la experiencia de campo o hacia un nihilismo atomístico en el que se torna imposible generalizar a partir de una sola experiencia del etnógrafo. En ambos casos, el riesgo está en dejar que el diálogo entre el antropólogo y el informante se convierta en el interés exclusivo o primario. Cuando esto ocurre, los textos no revisten un interés etnográfico particular.

Una crítica reciente (Tyler, 1981) ha sugerido que, puesto que al fin y al cabo es el etnógrafo quien toma la pluma, en los recientes experimentos modernistas no se representa un verdadero diálogo, ni sería posible hacerlo de una manera fundamentalmente auténtica. En un sentido platónico purista, esa crítica es, por supuesto, válida: como el discurso oral es lábil y ambas partes lo controlan y modifican constantemente, un texto es una representación pobre, si no directamente falsa, de tal discurso. Con todo, para los propósitos etnográficos lo importante es ver qué puede comunicar cualquier modalidad dialógica de *textualidad*. Es posible recurrir a varias opciones retóricas interesantes. Consideraremos cuatro de ellas: el diálogo, el discurso, los textos en colaboración y el surrealismo.

En primer lugar, el centramiento en el intercambio «dialógico» puede utilizarse para reflexionar sobre la experiencia en otra cultura, en la medida en que reconfigura la definición de la realidad de algún miembro de nuestra propia cultura. Este es un componente de todos los buenos informes sobre el trabajo de campo: los dilemas éticos enfrentados por «Elenore Bowen» [Laura Bohannan] en *Return to laughter* (1964), el aprendizaje del control de las expresiones de agresión e irritación en *Never in anger*, de Jean Brigg (1970), y los esfuerzos de Paul Riesman (1977) por situarse como controlador intercultural de procesos de cambio en las definiciones del yo, la privacidad, la emoción y la individualidad en Nigeria y los Estados Unidos.

Algunos de esos trabajos, que se refieren a la experiencia que el antropólogo ha tenido de un estado de alteración de la conciencia debido al aprendizaje de las categorías de otra cultura, por lo común se plantean deliberadamente como superadores del dominio de la etnografía; constituyen una crítica de la indagación etnográfica tradicional que, a su juicio, no logra apreciar siquiera las áreas más importantes del conocimiento y el discurso indígenas. La serie de Don Juan de Carlos Castaneda es el arquetipo popular, pero también existen otros trabajos (por ejemplo, Grindal, 1983). Las mejores de esas etnografías de «aprendices de brujo» ponen de manifiesto las conexiones entre el simbolismo cultural local, los estímulos fisiológicos (ayuno, hiperventilación, percusión, iluminación, intoxicantes, etc.) y, lo que es más importante, la relación del etnógrafo con un nativo que maneja la experiencia (ya se trate de un chamán o del cocinero que oficia de informante del antropólogo). En todos estos casos, la base de datos es la memoria del etnógrafo, refrescada por las anotaciones y los diarios de campo, que incluyen las reacciones situacionales, las asociaciones, los sueños y las reflexiones sobre las fuentes de la información.

Varios trabajos recientes (sobre todo los de Paul Rabinow y Jean-Paul Dumont mencionados en el capítulo precedente) han centrado la atención en el diálogo entre el antropólogo y el informante a fin de mostrar cómo se desarrolla el conocimiento etnográfico. Un texto de esas características, de interesantes vinculaciones con el proyecto etnográfico, es *Moroccan dialogues*, de Kevin Dwyer (1982), un virtual compendio de transcripciones ligeramente corregidas

de entrevistas de campo. Lo que se propone Dwyer es poner de relieve, primero, qué aspectos de la otredad cultural oculta la textualización pulcra que la etnografía hace de los datos inmediatos de la experiencia del trabajo de campo, y segundo, el imperfecto y vacilante control que el investigador de campo ejerce sobre el material acerca del cual escribe luego con autoridad.

Dwyer destaca el incremento del conocimiento y la recurrencia de una entrevista a otra. Logra mostrar algunos momentos conmovedores (el dolor de un divorcio, la pérdida de un hijo, el infeliz matrimonio de una hija); presenta modos de expresión y esquemas de pensamiento (acierta en particular al señalar el pragmatismo y la flexibilidad relativos de los esquemas de pensamiento, en contra de la idea habitual de que están gobernados por reglas), y narra algunos episodios breves pero nítidamente delineados (circuncisión, bodas, gestiones ante la policía a propósito de un robo). En sustancia, hace una presentación rigurosa de la materia prima del trabajo de campo y plantea al lector el desafío de juzgar qué puede hacerse con ella. Animado por un espíritu de experimentación, señala expresamente que quiere que el libro sea valorado por su exposición de «la desigualdad e interdependencia estructuradas del yo y el otro» (pág. xix). El texto no pretende ser definitivo ni un modelo a seguir por otros, sino más bien un modo de subrayar la vulnerabilidad de todos los que toman parte en el proyecto etnográfico: el antropólogo, el informante y el lector. Dwyer cumple la tarea de poner de manifiesto las raíces dialógicas del conocimiento etnográfico, pero al hacerlo también pone en duda de manera perturbadora la importancia de continuar con el proyecto de representación en cualquiera de sus sentidos tradicionales.

Una segunda estrategia modernista consiste en estructurar el texto en función de una retórica de la magia o la creatividad de la interacción verbal. Podríamos caracterizarla como el modelo discursivo de la etnografía, en el cual se toman como base las filosofías del lenguaje que insisten en el carácter activo del discurso oral y subrayan el problema de captarlo textualmente. Por ejemplo, en *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*, J. Favret-Saada (1980 [1977]) apela al recurso de exponer el compromiso del autor con las estrategias retóricas de la brujería de las zonas rura-

les de Francia a fin de quitar fundamento a la suposición inicial del lector de que la brujería es folklore arcaico o un mecanismo directo de control social. En lugar de ello, lleva poco a poco al lector a verla como una especie de discurso contracultural que revela hasta qué punto las concepciones metropolitanas de los provincianos son fundamentalmente etnocéntricas, y cuán suspicaces y cautelosos pueden ser estos en presencia de extraños.

Parte de la fuerza del texto reside en que pone al lector a la defensiva como partícipe potencial de las tonterías que la autora expone. A partir de esa posición defensiva, el lector es iniciado gradualmente en el discurso de la brujería que la propia etnógrafa ha aprendido. Se trata de un discurso que sólo puede ilustrarse mediante la presentación de la resolución de casos, incluyendo abundantes citas tomadas de las entrevistas con embrujados y exorcistas. El procedimiento de Favret-Saada consiste en mostrar la manera de operar del discurso campesino, la adecuación de sus opciones léxicas y la forma en que ella misma se inició paulatinamente en su empleo. Es un ejercicio análogo a la experiencia de la psicoterapia, en la que se intenta prestar una atención simultánea al lenguaje y a la dinámica psicológica del proceso del que uno mismo es parte.

En las dos opciones modernistas mencionadas está presente, en forma más o menos explícita, el objetivo de ejercer una crítica cultural de la sociedad del propio antropólogo, tema al que volveremos en un capítulo posterior.

En tercer lugar, tenemos la idea de un texto en colaboración, compuesto en común por el informante (o los informantes) y el antropólogo. En la antropología de otros tiempos, los informantes habitualmente producían para los antropólogos materiales escritos que se incluían en los informes etnográficos (como en la famosa colaboración entre el indio George Hunt y Franz Boas). Según nos lo ha recordado recientemente James Clifford (1982), Maurice Leenhardt deseaba recurrir a la colaboración no sólo para obtener una información más precisa, sino también para presentar, a través del compromiso en un proyecto común de investigación, un espejo introspectivo que sirviera a sus informantes como un estímulo para el pensamiento crítico y el cambio. Leenhardt fue originariamente un misionero, y si bien no era un notorio cazador de almas, suponía que ese

proceso común de clarificación acercaría a los paganos a la iluminación cristiana.

Otros textos recientes escritos en colaboración son *Birds of my Kalam country*, de Ian Majnep y Ralph Bulmer (1977), y *Piman shamanism*, de Donald M. Bahr, Juan Gregorio, David I. López y Albert Alvarez (1974). El aspecto más interesante de estos esfuerzos es la introducción de la polifonía: el registro de diferentes puntos de vista en una pluralidad de voces. Clifford (1983*b*) señala que Victor Turner, al referirse a Muchona como su principal informante ndembu (en Casagrande, 1960), restaba importancia al papel de un tercero, Kashinakaji, que ayudó a traducir el lenguaje de aquel a uno que Turner pudiera entender mejor. Varias voces se redujeron así a un diálogo que pudiera luego subordinarse más completamente a una sola voz autorizada, la del escritor etnográfico. Cuánto más interesante es, en cambio, conservar las diferentes perspectivas de la realidad cultural y convertir el texto etnográfico en una especie de despliegue e interacción de perspectivas. Cuando así se hace —sea mediante la inclusión directa del material producido por otros o, en términos más sociológicos, con la descripción de los modismos de las diferentes clases o grupos de interés—, el texto, habitualmente destinado a los profesionales, se vuelve accesible para un público más amplio.

En cuarto lugar, y para concluir, volvemos a *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, de Vincent Crapanzano (1980*b*), que es quizás el más provocativamente modernista de los textos que hemos considerado. Presenta una historia de vida y la extracción de datos en una entrevista como un enigma, y solicita la ayuda del lector para interpretarlo. Según Crapanzano (y lo mismo ocurre con el lector), las partes más difíciles del relato son aquellas en que Tuhami transmite una idea de su dolor y sus dilemas valiéndose de vívidas metáforas, ya sea provenientes de lo que consideraríamos la vida real o de pasados imaginarios. Crapanzano considera los procesos psíquicos y las metáforas lingüísticas de la fantasía como medios válidos para la comunicación de la experiencia, que exigen, no obstante, una destreza interpretativa mucho mayor que las formas más realistas de narración. La interpretación, además, puede introducir distorsiones; puede llegar a ser una sobreinterpretación. Por eso, Crapanzano presenta transcripciones corregidas e invita al lec-

tor a ayudarlo en el proceso de interpretación. Incluye algunos de sus comentarios, entre ellos indicaciones sobre las transferencias que probablemente se estaban produciendo, y alude a la incomodidad que sentía por verse obligado a asumir el papel de sanador mientras procuraba sonsacar información. Pero la fuerza retórica de *Tuhami* deriva del hecho de que Crapanzano se abstiene de ejercer lo que normalmente sería la autoridad del etnógrafo sobre su propio informe, y deja así lugar para que un lector activo se adentre en un proceso de indagación que se muestra como enigmático y misterioso.

Tuhami se presenta como un trabajo sobre los problemas que plantean la metáfora y otros recursos empleados por los individuos para expresar sus dilemas personales, problemas que se agravan a causa de las dificultades de interpretación a que dan lugar las transferencias. La transferencia es una parte esencial de la situación de entrevista y de los retratos resultantes de la realidad trazados por Tuhami y Crapanzano. El abordaje de la transferencia es un desafío que raramente se consideró en las etnografías anteriores. *Tuhami* es difícil no sólo porque su tema es complejo, sino también porque el material en el que se basa está sumamente recortado. Es como si el autor no estuviese muy seguro de si quiere presentar al lector un enigma análogo al que él mismo tuvo que enfrentar al descrifrar el discurso de Tuhami, o mostrarle una transcripción fiel del discurso tal como se dio en el momento de suscitarlo; esto es, el texto mismo se acerca a la naturaleza fragmentaria de la serie de interacciones que describe. En el primer caso se trataría de un paso más allá de las convenciones realistas tradicionales de la etnografía, una utilización muy distinta de este género, más idónea para evocar una realidad que para representarla en forma directa.[5]

[5] Crapanzano alude a otra dificultad importante. Aunque en apariencia su trabajo es un diálogo entre él y Tuhami (con la ayuda de un intérprete), constantemente estaba presente, de manera más abstracta, un tercero silencioso: la mediación misma del lenguaje y la cultura. Crapanzano necesitaría muchas notas al pie o en el margen para incorporar esa dimensión al texto, y acaso hasta varios márgenes, como en un manuscrito medieval. Esa alusión es precisamente el tipo de trabajo interpretativo al que debería conducir lo dialógico: el regreso a las estructuras mediadoras de la cultura y la psicología cultural, que en las obras modernistas suelen omitirse o quedar relativamente ignoradas. El desafío es hallar una forma

El texto de Crapanzano rompe con el marco de la historia de vida tradicional, y si bien es «realista» en su intento de representar la situación real de entrevista, es uno de los primeros experimentos de importancia en que se utilizaron en forma deliberada técnicas modernistas. Es fragmentario, casi surrealista en su fuerza; manipula la forma para captar el estilo, el humor y el tono emocional; y compromete eficazmente al lector que lo desea en el trabajo de interpretación. No obstante, este trabajo suscita los mismos interrogantes que el informe de Shostak sobre Nisa: ¿cómo se realizó exactamente la edición del material? ¿No sería importante proporcionar más comentarios acerca del lugar que ocupaba este individuo en la sociedad? La individualidad de Tuhami, su expresión de la persona y su estilo de discurso ¿son representativos de un determinado sector cultural de la vida marroquí?

A partir del otro trabajo de Crapanzano (1973) entre los miembros del culto sanador de los hamadsha en las áreas de viviendas precarias de Meknes, se podría leer su retrato de Tuhami como una ilustración de la conciencia de los subproletarios urbanos. La incapacidad de Tuhami para encontrar un empleo estable y un marco familiar afectó mucho su condición mental, no al punto de sufrir una patología biomédica evidente, pero sí de caer periódicamente enfermo y ser internado a menudo. Tuhami utiliza la fantasía casi como si fuera intercambiable con la referencia a la realidad, como fuentes igualmente válidas de metáforas para la comunicación de su imposible existencia.

Esta localización sociológica de Tuhami no alcanza para disipar las dudas pero hace que su relato sea aun más significativo como documento etnográfico. Al menos, el experimento de Crapanzano con las formas modernistas de expresión significa un estímulo importante para que otros autores etnográficos experimentales reflexionen sobre el modo en que se construyen hoy informes personales y cómo puede comunicarse la intensidad de la experiencia de la vida en otras culturas.

---

más eficaz de incorporar ese «tercero» a la intimidad de los experimentos modernistas sin capitular ante las técnicas realistas, que se sienten más a sus anchas cuando se trata de representar el aspecto comunitario y colectivo de la cultura.

Nota acerca de la poética, la cinematografía y la ficción etnográficas

En este ensayo nos limitamos a los experimentos que están modificando la descripción etnográfica tradicional. Con todo, motivados por la misma idea de que en el mundo contemporáneo dichas descripciones no han logrado transmitir las diferencias culturales en términos de una experiencia plenamente concreta, otros experimentos se volcaron más radicalmente hacia distintos géneros y medios de representación. En contraste con el terreno de juego explorado por los experimentos considerados aquí, esos desplazamientos indican quizás una falta de confianza en la capacidad de desarrollar más profundamente el género tradicional. Tomamos nota al pasar de esas otras formas de trabajo contemporáneo y admitimos que, como parte del actual momento experimental, merecen un tratamiento por separado tan detallado como nuestro abordaje de la transformación de la etnografía tradicional.

La poética etnográfica intenta establecer maneras culturalmente auténticas de leer las narrativas orales indígenas como formas literarias. Algunos estudios de importancia (véase, por ejemplo, Hymes, 1981) han sido elaborados a la manera formalista, con sistemas de notación para registrar las emociones, la cinestesia y otras dimensiones performativas de las narrativas orales. Otros estudios (véanse, por ejemplo, Tedlock, 1983, y Jackson, 1982) se sitúan claramente dentro del marco dialógico y hermenéutico de interpretación al que ya nos hemos referido. Realizan traducciones de textos orales que son particularmente sensibles a los contextos de su obtención en el terreno, así como a los problemas generales de transformar lo hablado en escrito. La nueva traducción del Popol Vuh hecha por Tedlock (1985) apela —como debería hacerlo toda traducción de esta clase— al conocimiento interpretativo de sus usuarios; lo oral es aquí el comentario que complementa al texto.

La poética etnográfica se interesa también en la producción literaria de los propios antropólogos como otro modo de expresión de sus experiencias de investigación etnográfica. Por ejemplo, actualmente hay mucho interés en la poesía escrita por antropólogos del pasado y de nuestros días (véanse Rose, 1983, acerca de Stanley Diamond; Tyler,

1984, acerca de Paul Friedrich, y Handler, 1983, acerca de Edward Sapir) y en los elementos autobiográficos de algunos trabajos deliberadamente experimentales (véase Rose, 1982). En un reciente *Symposium of the whole* (Rothenberg y Rothenberg, 1983) se intentó determinar las relaciones entre el antropólogo y la producción literaria indígena. Si tenemos en cuenta que el trabajo de campo se basa en la colaboración, debemos concluir que la poética etnográfica desafía el punto de vista convencional según el cual la producción literaria es individualista; obras como las producidas por el antropólogo y sus sujetos etnográficos, aunque sin duda compuestas independientemente en el tiempo y en el espacio cultural, son, en un sentido más importante, parte del mismo dominio inconsútil de la creatividad en el que la atribución de la autoría sigue siendo decididamente ambigua.

Además de las narrativas orales de pueblos estudiados sobre el terreno, existe una rica producción contemporánea de ficción y literatura proveniente de la mayoría de las regiones del Tercer Mundo, la cual también se convierte en objeto de un análisis que combina etnografía y crítica literaria (véase, por ejemplo, Fischer, 1984). Esas literaturas no sólo ofrecen una expresión de la experiencia indígena de la que no se dispone en ninguna otra forma, sino que constituyen, al igual que las literaturas similares de nuestra sociedad, comentarios autóctonos como una forma de autoetnografía particularmente interesada en la representación de la experiencia. Para los antropólogos, la literatura del Tercer Mundo es importante no sólo como guía de sus investigaciones de campo sino también porque sugiere cómo podría modificarse la forma de la etnografía para que reflejara el tipo de experiencias culturales que hallan expresión tanto en la escritura indígena cuanto en el trabajo de campo del etnógrafo.

En un comienzo, el interés de la etnografía por el medio fílmico reflejó las esperanzas de un realismo documental que floreció en los Estados Unidos en la década de 1930. Esos realistas sostenían que el filme aventajaba en mucho a la escritura, pues transmitía la experiencia de sus sujetos de manera más natural y sencilla. La monotonía y el exotismo distanciador de la mayoría de los filmes etnográficos hechos con ese espíritu obligaron a reconsiderar ese medio. In-

fluidos por la sofisticada crítica de las películas comerciales y «de arte», los realizadores contemporáneos de filmes etnográficos saben muy bien que estos son textos construidos como los trabajos escritos. De tal modo, la producción de ese tipo de filmes plantea desafíos parecidos a los de la escritura etnográfica: problemas de narrativa y de enfoque, de montaje y de reflexividad. Quizás el filme etnográfico no pueda reemplazar al texto etnográfico, pero puede tener efectivamente algunas ventajas sobre él en una sociedad en la que los medios visuales compiten intensamente con las formas escritas para conquistar la atención de un público masivo, que incluye a los intelectuales y los eruditos.

La novela etnográfica ha sido durante largo tiempo una forma de experimento para los investigadores de campo que se sentían insatisfechos con la aptitud de las convenciones de su género para retratar la complejidad de la vida de sus sujetos. En este caso, el uso de la ficción está legitimado por la demarcación clara de un género independiente de la monografía científica, y la mayoría de las veces las novelas han aparecido como parte subordinada y un poco antojadiza del corpus del etnógrafo. Un género parecido al de la novela etnográfica, aunque más antiguo y mucho más popular, es el de la novela histórica. Al respecto, ha habido extensos debates sobre la calidad de la historia a la que se da esta forma explícitamente ficcional. Esta cuestión suscitada entre los historiadores tiene mucha importancia para los antropólogos, que también cuestionan la validez de una etnografía modelada por las licencias imaginativas de la ficción.

El empleo de la ficción o de recursos novelescos en el género etnográfico es una cuestión distinta. En las obras experimentales que se centran en la representación de la experiencia y describen encuentros entre el investigador de campo y otras personas específicas, la profundización en la vida de determinados individuos y la adopción de una pluralidad de perspectivas o voces se convierten en atractivas estrategias textuales. En materia de ética, interesada en la protección de la privacidad, e incluso en materia de efecto narrativo, el reordenamiento de los acontecimientos, los datos y las identidades en la construcción de compuestos permite la incorporación de dispositivos ficcionales a la descripción etnográfica. Se han hecho algunas consideraciones acerca del empleo de ese tipo de recursos en la exposición etnográfica e

histórica (véanse Webster, 1983, y De Certeau, 1983), pero la discusión más elaborada sobre esta cuestión se desarrolló en el periodismo. Surgió a propósito del nuevo periodismo de la década de 1960 (Wolfe y Johnson, 1973), que empleó llamativos recursos narrativos para realzar ante el lector las experiencias de los sujetos mencionados en sus artículos. Desde entonces, la misma controversia ha reaparecido periódicamente; por ejemplo, en el atractivo del periodismo de investigación después de Watergate y, más recientemente, como consecuencia de la admisión, por parte de un redactor del *New Yorker*, de haber combinado elementos de diverso origen en informes que supuestamente se atenían a los hechos (véase Dowd, *New York Times*, 19 de junio de 1984, pág. 1). El interés para la etnografía radica en que el deseo de desarrollar formas más eficaces de describir y analizar experiencias interculturales hace que sea tentador el uso de recursos narrativos ficcionales más explícitos, y esa tentación pone en tela de juicio el status de la disciplina como descripción científica o fáctica, análoga a la divulgación periodística.[6]

[6] El sucesor del nuevo periodismo de la década de 1960, el llamado periodismo literario de las décadas de 1970 y 1980 (véase Sims, 1984), es mucho más exhaustivo en sus investigaciones y deliberadamente riguroso en su divulgación de informaciones que aquel. Sus representantes —por ejemplo, John McPhee, Tracy Kidder y Sara Davidson— hacen la clase de trabajo de campo de observación participante que es característica de la etnografía, y si bien sus productos escritos no se asemejan a la etnografía antropológica, sus autores insisten en la fidelidad de la información, especialmente si se trata de conversaciones.

4. La consideración de la economía política histórico-mundial: comunidades cognoscibles en sistemas más vastos

La objeción que comúnmente se formula a la etnografía comprensiva es que omite las «frías» y «concretas» cuestiones del poder, los intereses, la economía y el cambio histórico, en favor de la nueva presentación, del punto de vista nativo con la mayor riqueza de detalle posible. Aun cuando tal objeción haya tenido cierta validez, muchas etnografías comprensivas procuran ahora tomar en cuenta las relaciones de poder y la historia en el contexto de la vida de sus sujetos. Con todo, nos parece que hay un desafío aun más radical en este reproche, hoy tradicional, que se formula a la etnografía «del símbolo y el sentido»: cómo representar la inserción de mundos culturales locales que han sido objeto de una detallada descripción, en sistemas impersonales más vastos de economía política. Esa no sería una tarea tan problemática si la unidad cultural local fuera descripta, como por lo común lo hace la etnografía, como una unidad aislada en la que inciden las fuerzas externas del mercado y el Estado. Lo que hace de la representación un desafío y la convierte en un tema central de la experimentación, es la percepción de que en realidad las «fuerzas externas» son parte integrante de la construcción y la constitución del «interior», la propia unidad cultural, y que se las debe registrar así, aun en los niveles más íntimos del proceso cultural que examinamos en el capítulo anterior.

En su examen de la ficción del realismo social (1977, 1981*b*), el crítico literario marxista Raymond Williams planteó cuestiones fundamentales que pueden aplicarse a esta forma de la experimentación en el terreno de la etnografía. Williams se interesó en la creciente dificultad con que choca la ficción realista para representar mundos enteros y estructuras sociales complejas en el limitado marco narrativo de un argumento y un conjunto de personajes. Con la gran destreza de un Charles Dickens o un Thomas

Hardy, ese tipo de representación era aún posible en el mundo decimonónico del capitalismo industrial, pero la complejidad y la magnitud del capitalismo tardío del siglo XX parece imponer al realista con sensibilidad política e histórica una tarea mucho más formidable. Hacen falta experimentos para combinar las comunidades cognoscibles concebidas por los novelistas (y observadas por el etnógrafo) con lo «oscuramente incognoscible». Williams sugiere textos combinatorios, que enlacen el detalle íntimo y al estilo etnográfico, concerniente al lenguaje y a las costumbres, con retratos de sistemas impersonales más vastos que, por una parte, afectan abstractamente a las comunidades locales y, por la otra, son un componente internalizado de la vida de los personajes (los sujetos etnográficos).

El concepto fundamental de Williams es el de «estructura de sentimiento», que, como principal preocupación de la escritura realista, es la articulación de experiencias detalladamente descriptas de la vida cotidiana con sistemas más vastos y con las sutiles expresiones de la ideología. Williams utiliza este concepto para eludir el hábito, profundamente arraigado en la teoría occidental, de fijar los estados de la sociedad y la cultura como si ya estuvieran formados y fueran entendidos como tales por los actores sociales. En cambio, la experiencia, lo personal y el sentimiento remiten a un dominio de la vida que, si bien está efectivamente estructurado, es también intrínsecamente social, y en el que las tendencias dominantes y emergentes de los sistemas globales de la economía política se registran, de manera compleja, en el lenguaje, las emociones y la imaginación. Los requisitos de Williams para una descripción realista en el mundo moderno son complejos, y sus conceptos no dejan en modo alguno de ser problemáticos, pero este autor clarifica sin duda la misión de los experimentos —ficcionales o etnográficos— que intentan combinar sus preferencias por la comprensión de los puntos de vista de sus sujetos en contextos sociales circunscriptos, con las dificultades de representar con igual fidelidad la penetración de fuerzas más vastas.

La mayor parte de las culturas locales de todo el mundo son producto de una historia de apropiaciones, resistencias y adaptaciones. La tarea de esta subcorriente del momento experimental actual es, pues, revisar las convenciones de la

descripción etnográfica y alejarlas de una estimación del cambio que tome como punto de referencia un entramado autónomo, homogéneo y en gran medida ahistórico de la unidad cultural, en beneficio de una visión de las situaciones culturales que las considere *siempre* fluctuantes, en un estado constante e históricamente sensible de resistencia y adaptación a procesos más vastos de influencia que están tanto dentro como fuera del contexto local.

En esta tendencia innovadora, los experimentos se destacan por otra diferencia en su misión, que determinará la organización de este capítulo. Algunas etnografías recientes están muy interesadas en una combinación de enfoques comprensivos y perspectivas de economía política como la del marxismo, y, más recientemente, de la llamada «teoría del sistema mundial». Como reacción al carácter ahistórico de gran parte de los escritos etnográficos del pasado, otros textos recientes se plantean como problema las formas y el contenido de la conciencia histórica indígena, y los yuxtaponen a la forma dominante de la narración histórica occidental a través de la cual se ha entendido en Occidente la experiencia de los pueblos del Tercer Mundo. La etnografía historizada es, pues, no sólo un correctivo de su propio pasado ahistórico, sino también una crítica del modo en que los especialistas occidentales han asimilado las culturas «atemporales» del mundo.

En el curso de nuestro siguiente análisis de las etnografías que abordan cuestiones de economía política, trataremos, en distintas secciones, en primer término el atractivo de la etnografía para los integrantes de otras disciplinas cuyo interés tradicional es el estudio de los sistemas políticos y económicos; después, la combinación de los puntos de vista comprensivo y de la economía política en la propia antropología; finalmente, los tipos de textos que, al combinar etnografía y análisis de economía política, están, por así decirlo, «en el aire». Se los concibe como ideales experimentales, pero consumados sólo en parte en los trabajos existentes, sea en el terreno de la antropología, de la economía política o de alguna otra disciplina.

La actitud etnográfica en la economía política

«Economía política» es la antigua denominación del estudio de la economía, que durante largo tiempo estuvo inseparablemente ligado al estudio de la historia, la política y el arte de gobernar. La denominación y el tema declinaron durante el siglo XIX, al crecer la popularidad de la teoría del mercado autorregulado, originada en Adam Smith. Como resultado de ello, el estudio de la economía se separó del estudio de la política. En épocas recientes ha habido un resurgimiento del uso de la denominación «economía política» y muchos especialistas en economía y en ciencias políticas de formación tradicional se llaman a sí mismos «economistas políticos».

En el uso contemporáneo del concepto de economía política hay tres referencias fundamentales: una bibliografía sobre la opción pública y los dilemas de la acción colectiva en las sociedades democráticas; la obra de los marxistas de nuestros días, en especial sobre la dependencia y el subdesarrollo en el Tercer Mundo; y un interés, definido de manera más genérica, en la determinación mutua de los procesos políticos y la actividad económica en un sistema mundial de estados naciones visto históricamente.

Nos interesa sobre todo esta tercera referencia, puesto que creemos que encarna, dentro de las divisiones académicas convencionales del estudio de la política y la economía, un reconocimiento de la crisis de la representación en las ciencias humanas. Desde una perspectiva estadounidense, la confianza en el marco dominante para la descripción de la realidad, que separó el estudio de los mercados y la política en los estados naciones liberales, se ha visto socavada por los siguientes cambios: la disolución del régimen internacional de la segunda posguerra, en el que Estados Unidos fue el país hegemónico (por ejemplo, la ruptura de los acuerdos de Bretton-Woods, que ha provocado desorden en las relaciones financieras entre los estados ricos y los estados pobres, y el debilitamiento de alianzas político-militares, como la OTAN); y en el plano interno, la declinación de la ideología liberal del *New Deal* (según se pone de manifiesto en la modificación del equilibrio de fuerzas dentro de los poderes del estado, y el fracaso de un sistema de partidos políticos que no logra expresar los alineamientos políticos reales de

la sociedad). En la década de 1970, conforme creció la conciencia de esas tendencias, algunos académicos liberales de primera línea propiciaron la reunificación del estudio de la política y la economía como economía política.

Lo más llamativo desde nuestra perspectiva es la impresión, entre los economistas políticos, de que está en duda la comprensión de los procesos políticos y económicos en el nivel de los hechos. Esos procesos son tan complejos que aparentemente los paradigmas dominantes son incapaces de representarlos, por lo que un camino obvio consiste en que la economía política reconstruya desde la base las nociones de los sistemas correspondientes al nivel macro. En su forma más radical, la nueva economía política se orienta hacia lo particularista, lo comprensivo y lo cultural y, finalmente, hacia lo etnográfico.[1]

Mientras que el marxismo ha sido el marco duradero que mantuvo con vida a la economía política, la teoría del sistema mundial, introducida por Immanuel Wallerstein en la primera mitad de la década de 1970 (1974), tuvo una gran

[1] Este cambio en la economía política académica tiene en estos momentos otras dos interesantes expresiones paralelas. Una es la aparición de la llamada «ideología neoliberal» durante la década de 1980; la otra es el énfasis en el relativismo y la contextualidad en los constantes debates de teoría y filosofía políticas sobre un concepto apropiado de justicia social en las sociedades liberales democráticas. Sea cual fuere la opinión que nos merezca el neoliberalismo como ideología y como programa político, lo cierto es que subraya la revisión del liberalismo clásico a través del reconocimiento de «nuevas realidades» (véase Rothenberg, 1984), que es precisamente el reconocimiento de los cambios que han estimulado en el ámbito académico el alejamiento respecto de los esquemas dominantes. Aun sin resignar el acento liberal en los programas de gobierno, los neoliberales buscan un terreno intermedio que les exige ser abiertos y flexibles a una diversidad de situaciones locales que sólo podrían documentarse poniendo en juego una sensibilidad etnográfica. Respecto del debate por la justicia social, Michael Waltzer, en su libro *Spheres of justice* (1983), ha introducido un relativismo sensible a la etnografía en un discurso que había estado dominado por los modelos económicos, los argumentos utilitaristas y la búsqueda de principios puros y abstractos mediante los cuales la riqueza pudiera distribuirse de manera justa en cualquier contexto y en todos los grupos de las sociedades liberales. En contra de intentos como los de John Rawls y Ronald Dworkin, Walzer demuestra que cuestiones etnográficas como el pluralismo cultural y la discriminación de esferas separadas de actividad en la vida social son los puntos centrales que deben considerarse para formular juicios coherentes pero sensibles al contexto acerca de la justicia distributiva.

incidencia en el pensamiento social estadounidense. Basado en la obra del historiador francés Fernand Braudel y precedido por la obra de los teóricos latinoamericanos de la dependencia, Wallerstein enfrentó directamente el fracaso de las teorías desarrollistas de las décadas de 1950 y 1960, y propuso explicar qué pasaba en el Tercer Mundo, dentro de las disciplinas ahistóricas y separadas de las ciencias políticas, la economía y la sociología. El Tercer Mundo contemporáneo, y cualquier otra región del globo, debían entenderse en el contexto de la historia de una economía capitalista mundial cuyo desarrollo se había iniciado en el siglo XVI. Una versión de esa historia apoyada en fundamentos teóricos iba a ser la concepción organizadora de Wallerstein para la investigación interdisciplinaria. Wallerstein insistía entonces en que la única teoría social apropiada era una teoría ligada a consideraciones pormenorizadas de los acontecimientos y procesos histórico-mundiales. Si bien incorporaba ideas marxistas, esta gran interpretación histórica del capitalismo mundial también presentaba un flexible marco teórico de referencia y orientación para el resurgimiento del interés por la economía política en las ciencias sociales estadounidenses.

Significativamente, la propuesta del sistema mundial llegó justo a tiempo para satisfacer las necesidades de especialistas de todas las ciencias sociales, quienes, al advertir que se hallaban en un mundo en transición, empezaban a perder la confianza no sólo en los paradigmas teóricos dominantes, sino también en el predominio mismo de los paradigmas. La perspectiva del sistema mundial es en realidad una macrovisión de la sociedad y la historia, pero su verdadero atractivo ha consistido en sus simples (y a veces simplistas) formulaciones teóricas, que contrastan con el énfasis que pone en la elaboración de sus conceptos a través de la interpretación del detalle histórico. Por eso, tuvo menos validez como teoría plenamente desarrollada que como marco de análisis y debates. Y esos debates dependen en forma decisiva de una investigación sensible a la etnografía y a la historia en el terreno de la economía política.

Wallerstein apoyaba su descripción del sistema capitalista mundial en la distinción entre áreas centrales, semiperiféricas y periféricas del desarrollo político y económico del mundo, y en las condiciones históricas de los cambios en las

relaciones entre ellas. La aptitud de ese marco y de la aplicación que Wallerstein hace de él para dar cuenta de lo que ocurrió en diversas situaciones locales a lo largo de los últimos cuatro siglos, ha sido objeto de vigorosos debates. Al margen de las valoraciones de ese esquema o de su vigencia actual, lo que *sí* reviste importancia es el impulso que el debate correspondiente dio a la investigación en economía política. En vez de anquilosarse en un dogma o en un paradigma al estilo de la década de 1950, la llamada teoría del sistema mundial sobrevive en la actualidad sobre todo como una orientación general que prospera en los detallados estudios de regiones y períodos históricos. De conformidad con los tiempos que corren, los economistas políticos, en vez de hacer hincapié en el «sistema», concentraron su atención en análisis minuciosos de las condiciones históricas y etnográficas de regiones y localidades. Si bien el propio Wallerstein intentó hacer de la teoría del sistema mundial la base de una escuela con una visión políticamente comprometida, más importante ha sido su influencia general y orientadora en áreas dispersas del trabajo de las ciencias sociales. Su concepción difundió con fuerza la idea de que la significación de cualquier proyecto particular de investigación en el terreno de la historia o la etnografía reside en su inserción dentro de un marco histórico-mundial más amplio de la economía política.

La presente situación de la teoría del sistema mundial como marco eficaz de una investigación metodológicamente flexible en el dominio de la economía política es un excelente ejemplo de la actual suspensión de los paradigmas en beneficio del libre juego con conceptos y métodos, y de la atención que se presta a los microprocesos sin negar la importancia de preservar alguna visión de las tendencias histórico-mundiales más amplias. En el hecho de que en la economía política la atención se haya desplazado al análisis detenido de las situaciones locales con el propósito de reconsiderar modelos deficientes de los macrosistemas, está su punto de contacto con la etnografía.

Hay en la actualidad muchos estudios procedentes de la investigación en economía política que son en sí mismos proyectos enteramente etnográficos o bien muestran un equivalente de las perspectivas etnográficas sobre sus sujetos en momentos críticos de su análisis. En el primer caso,

el ejemplo más elaborado tal vez sea *Learning to labour* (1981 [1977]), de Paul Willis, un estudio británico acerca de la escolarización de los varones de clase trabajadora y su preparación para trabajar, en su momento, en la producción industrial. Los procesos impersonales que organizan las sociedades modernas deben concebirse —sostiene Willis— como procesos histórica y culturalmente originados en forma contingente; ello exige un enfoque que explore la riqueza de detalles sutiles, formas de comportamiento y maneras de hablar que se manifiestan en la vida cotidiana. Los conceptos abstractos de grandes paradigmas, como el marxismo, dentro del cual se sitúa Willis, deben ser traducidos por la investigación etnográfica a términos culturales y fundados en la vida diaria. Se obtiene así una comprensión cabal de los sujetos humanos que, en el lenguaje del análisis de sistemas, están encubiertos como abstracciones. Sin la etnografía, no podemos más que imaginar lo que pasa con unos actores sociales insertos en complejos macroprocesos. La etnografía es, pues, el registro sensible del cambio en el nivel de la experiencia, y esa es la forma de comprensión que parece decisiva cuando los conceptos de las perspectivas sistémicas están descriptivamente dislocados de la realidad a la que supuestamente se refieren.

Willis se interesa de modo explícito en la notable captación que sus sujetos de clase trabajadora tienen de la naturaleza del proceso capitalista y, a la vez, en la limitada comprensión de sí mismos que demuestran en relación con las irónicas consecuencias de su conducta rebelde en la escuela. Al aprender a ofrecer resistencia al ambiente escolar, sus chicos fijan formas de actitud y de práctica que los encierran en su posición de clase, y frustran con ello la posibilidad de una movilidad ascendente. La resistencia es, por lo tanto, un componente intrínseco del proceso de reproducción de las relaciones capitalistas de clase. El vínculo entre la situación local de aprendizaje y resistencia cultural en el nivel de la escuela y la situación de la mano de obra en la producción capitalista en el plano fabril tiene, pues, consecuencias impensadas.

Willis se sitúa dentro de la retórica y el marco del marxismo, pero no es por razones de conveniencia que emplea como telón de fondo una imaginería tan conocida del orden político y económico más general, a fin de poder concentrar

sus energías en el análisis etnográfico de un sitio particular. Antes bien, en Inglaterra la misma teoría socialista marxista ha sido históricamente un marco interpretativo autóctono ubicuo tanto para los intelectuales como para grandes sectores de la clase obrera. Así, por medio de los métodos etnográficos Willis pone en claro para su público, que en gran medida es liberal e izquierdista, la validez relativa, la amplitud y la agudeza de las diferentes comprensiones locales del capitalismo desde el punto de vista de la fábrica, de las aulas de la escuela estatal y de la universidad. El autor muestra las barreras culturales de comunicación y de experiencia que existen entre la vida proletaria y el socialismo académico, pese a que ambos sectores comparten una concepción igualmente elaborada del capitalismo. Dentro de su contexto británico, entonces, la etnografía de Willis contiene el proyecto adicional, con motivaciones políticas, de comentar las condiciones posibles de los alineamientos socialistas.

En otro estudio, *Work and politics*, de Charles Sabel (1982), se utiliza la perspectiva etnográfica estratégicamente, en primer lugar con el fin de enmarcar su argumentación como crítica de las formas tradicionales de comprender el proceso laboral en las sociedades industriales y, después, para exponer material tomado de casos italianos como ilustración de una tesis mucho más ambiciosa. En el nivel más general, Sabel observa el derrumbe de la hegemonía global del neofordismo (el modelo de la producción masiva) como ideología fundamental y como práctica de la industrialización, y propicia por la revitalización de modos de producción descentralizados y flexibles, basados en una suerte de modelo artesanal de producción que, en opinión de la mayor parte de los especialistas, ya no resulta práctico en un mundo de alta tecnología. Como prueba, Sabel presenta detalladamente un caso tomado de la vida real: durante la segunda mitad de la década de 1960, en la «tercera zona» del norte de Italia el neofordismo fue sustituido de hecho por una versión moderna del modelo artesanal. Grandes fábricas se reorganizaron con éxito para convertirlas en talleres descentralizados de alta tecnología. En los hechos, Sabel es un perspicaz observador etnográfico de las maniobras políticas que llevaron a ese cambio, y las registra tanto en el nivel de la planificación política de elite como en el del taller. De-

muestra en particular un íntimo conocimiento etnográfico del segundo: los estilos de vida y las perspectivas de diversas categorías de trabajadores y la manera en que interactuaron en la creación de unidades de producción de pequeña escala y alta tecnología. La fuerza de este libro reside en que documenta etnográficamente un caso que en términos generales sugiere una clara y atrayente alternativa al modelo de producción masiva en muchos otros lugares con historias y situaciones específicas que a la vez se comparan y contrastan con las de Italia.

Al analizar uno de los temas más frecuentados de la historia del trabajo —las relaciones entre trabajador y capitalista—, Sabel pone de manifiesto la contribución del conocimiento etnográfico. Su elaborada tipología de las divisiones dentro de la clase obrera, basada en su conocimiento de las diferencias en la calificación y la perspectiva de los distintos sectores de trabajadores, constituye una crítica del modelo dicotómico simple (capitalista-trabajador o gerencia-trabajador) que ha dominado la organización de las cuestiones en los estudios especializados sobre las relaciones industriales y el proceso laboral. Al presentar el detalle de las distinciones etnográficas y mostrar luego el modo en que se las puede utilizar para dilucidar problemas «de mayores proporciones» sobre el cambio y la transición en la organización de la producción industrial, Sabel muestra la falta de sensibilidad a las condiciones «en el terreno» que ha exhibido la mayoría de las discusiones teóricas acerca del proceso industrial y, por consiguiente, su limitada capacidad para explicar o modificar las condiciones reales.[2]

[2] Un tercer trabajo, hasta el momento sólo presentado como artículo, es el estudio de Bertaux y Bertaux-Wiame (1981) acerca de la supervivencia de los pequeños panaderos franceses frente a la producción masiva en su industria. Bertaux y Bertaux-Wiame exploran íntimamente muchos aspectos de la vida de estos artesanos pequeñoburgueses —su *ethos*, la organización de su producción casera, sus estrategias colectivas y su relación con otros estratos sociales, como los jóvenes campesinos entre los que reclutan a sus aprendices— a fin de hallar una explicación para su sorprendente viabilidad económica. Y, lo que es más importante, Bertaux y Bertaux-Wiame formulan una demostración excepcionalmente aguda del modo en que determinados sectores de la sociedad, como este, están mal representados en los métodos estadísticos, legales y documentales de la burocracia moderna, de los que dependen en gran medida la sociología y la planificación.

En la investigación contemporánea de economía política, que está específicamente influida por los métodos etnográficos de la antropología, se invocan comúnmente obras de autores tan destacados como Pierre Bourdieu (1977), Clifford Geertz (1973*a*) y Marshall Sahlins (1976). De diversas maneras, estos tres autores simbolizan la autonomía del análisis cultural y su capacidad de configurar cuestiones que convencionalmente se formulan en términos de los conceptos más abstractos de sistema y estructura. Cada uno de estos especialistas presenta con elocuencia argumentos teóricos que destacan las ventajas de las perspectivas etnográficas y las razones por las que los procesos de comunicación y de significado son constitutivos de las estructuras de los intereses políticos y económicos. Las referencias a estos autores, utilizadas con frecuencia como alusiones a la novedad y a la necesidad de nuevos puntos de partida, son, en los textos de economía política, un signo retórico del lugar en que recae o debería recaer el acento analítico en las preocupaciones de sus disciplinas.

La armonización de economía política y preocupaciones comprensivas en la antropología

Aunque resulta claro que la etnografía y la antropología comprensiva pueden hacer una importante contribución al proceso de acercamiento de otras disciplinas a la economía política, cabe preguntarse por la influencia recíproca. En la antropología hay desde hace tiempo un interés explícito por los temas de economía política, que comenzó a manifestarse por lo menos desde la década de 1940 con los programas de investigación elaborados por Godfrey Wilson y Max Gluckman en el Africa Oriental Británica para estudiar los procesos del colonialismo, que canalizaban la mano de obra hacia ciudades y plantaciones a la vez que socavaban las instituciones económicas, políticas y domésticas tribales. Pero desde entonces la mayor parte de las etnografías han tendido a restringirse a un sitio determinado y a ser más o menos ahistóricas, para evitar la consideración del sistema más amplio de la propia economía política colonial. En oposición

a esa tendencia, se constituyó en la antropología estadounidense una fuerte tradición con influencias marxistas e interesada en la economía política, cuyos precursores, en la década de 1960, fueron especialistas como Eric Wolf, Sidney Mintz, June Nash y Eleanor Leacock. Sin embargo, esta tradición tendió a aislarse del desarrollo coincidente de una práctica etnográfica más elaborada que seguía lineamientos comprensivos en la antropología cultural. Esta corriente adoptó la típica actitud marxista de relegar la cultura a la condición de estructura epifenoménica, y desestimó así gran parte de la antropología cultural por considerarla idealista.

Por su lado, es evidente que la antropología comprensiva no prestó a los temas relacionados con la economía política y el proceso histórico en el trabajo de campo y la escritura etnográfica tanta atención como se merecían, y como habrían deseado muchos de sus especialistas. Hoy parece haber llegado el momento propicio para la completa integración de una práctica etnográfica que sigue siendo marcadamente comprensiva y se interesa en los problemas del sentido, con las consecuencias económico-políticas e históricas de cualquiera de sus proyectos de investigación.

La dificultad de conciliar lo mejor de la investigación en economía política y lo mejor del análisis cultural en la antropología halla una buena ilustración en la reciente obra de Eric Wolf, *Europe and the people without history* (1982). Este libro es tanto una versión específicamente antropológica del marco del sistema mundial como una vigorosa exposición de la perspectiva de la economía política en la antropología contemporánea. Si bien la obra es una excelente investigación de los temas tradicionales de la etnografía —tribus y campesinos tanto del Tercer Mundo cuanto de Europa— situados en el contexto de la historia del capitalismo, en ella se omite sistemáticamente la consideración de la cultura. Acaso eso se deba a que Wolf la asocia al tipo de antropología que en el pasado dejaba en la penumbra las dimensiones históricas de la vida de sus sujetos, que él desea reivindicar. En un breve epílogo, Wolf asigna a la concepción comprensiva de la cultura, que para él es una forma de idealismo, la categoría de ideología, y la relega así a la posición superestructural que ocupa en el marxismo clásico.

Después de un análisis global tan elaborado, ese tratamiento de la cultura dista de ser satisfactorio.

En el caso del análisis comprensivo, el empleo de la jerga de la «producción» y la «práctica» se ha vuelto recientemente muy destacado (véanse, por ejemplo, Bourdieu, 1977, y Fabian, 1983). Lo que subyace al uso de esos términos parece ser la idea de que la producción de sentidos y símbolos culturales merece hoy, como práctica o proceso fundamental en la acción social, mayor énfasis que la simple exégesis sistemática de unos y otros. En parte, esto es un mero contrapeso a lo que se percibe como un desequilibrio de los enfoques comprensivos que destacan el contenido en desmedro de la forma, por lo que el esfuerzo consiste en volver a centrar la antropología comprensiva en un punto donde aborde con equidad la forma *y* el contenido, el sentido en acción.

Pero hay algo aún más importante, y es que el empleo específico de la palabra clave marxista «producción» (y de nociones derivadas de ella, como el «capital simbólico» de Pierre Bourdieu) señala un esfuerzo por aceptar las perspectivas materialista y económico-política en sus propios términos. La construcción cultural de sentidos y símbolos no sólo es de por sí una cuestión de interés político y económico, sino que también vale la inversa: las preocupaciones económico-políticas se refieren intrínsecamente a conflictos con respecto a sentidos y símbolos. Por lo tanto, el uso del giro «producción cultural» indica, una vez más, que cualquier distinción en términos de materialismo e idealismo entre los enfoques económico-políticos y comprensivos es sencillamente insostenible. Esta tendencia del análisis comprensivo a poner el acento en la producción cultural representa un esfuerzo interesante, aunque no plenamente desarrollado en la propia escritura etnográfica, por trascender una escisión sin salida en la antropología social y cultural contemporánea.[3]

[3] Otra explicación de la prominencia de la noción de producción cultural podría estribar en los problemas actuales con respecto a la solidez de la unidad cultural como supuesto organizador del análisis etnográfico, en vista de la gran fragmentación de las realidades sociales y culturales que enfrentan los investigadores de campo contemporáneos, quienes la dan cada vez más por descontada. El análisis comprensivo de los sistemas de sentidos y símbolos se ha basado con frecuencia en el supuesto no revisado de que sus sujetos también comparten un sistema social coherente, aun cuando admita variaciones internas. No obstante, cuando los conceptos

El dilema que se plantea en la antropología entre una bibliografía débil en cultura pero fuerte en análisis económico político y una bibliografía fuerte en análisis cultural pero débil en economía política, es fundamentalmente un problema de representación o construcción textual, antes que una diferencia de buenas intenciones o convicciones políticas. Los autores de ideología radical que hacen antropología comprensiva parecen ser tantos como los que emprenden estudios de economía política, y lo mismo puede decirse de conservadores y románticos.

Una virtud de los textos procedentes de la tradición comprensiva es que son esfuerzos deliberados por resolver el dilema antes señalado, mientras que los que provienen de la tradición de la investigación en economía política parecen las más de las veces desestimar el análisis cultural o estar satisfechos con su estado actual, y por eso tal vez no adviertan dilema alguno por resolver. Cuando la fe en la estructuración paradigmática del conocimiento es escasa, como en general ocurre hoy entre los académicos, la antropología

---

tradicionales que sirven de base a la segmentación y la descripción de la realidad social se ponen en tela de juicio, como ocurre hoy, se debilitan también los sólidos cimientos en que descansaba el análisis cultural. En cierto sentido, el énfasis en la producción cultural es una adaptación a ese desafío. Ya no se abandona el referente social de la realización del sentido cultural, minuciosamente interpretado en sus expresiones rituales o de la vida cotidiana, a un supuesto acerca de la presencia de una más amplia unidad precedente social o cultural. Antes bien, el contexto social de la construcción cultural del sentido —la producción de cultura— se transforma en parte integrante del análisis comprensivo. Desde el momento en que está en cuestión la coherencia de mundos sociales y culturales más amplios, el microanálisis de los símbolos traza sus límites de referencia social más restringida y responsablemente: en los mundos sociales y culturales de dimensiones inciertas, el trasfondo social más seguro y fácil de suponer para el cual tiene prominencia una actuación social es el que está inmediatamente en juego en su producción. Esto constituye un medio de reformular por completo el concepto de sistema social, puesto que los conceptos sociológicos con que los etnógrafos enmarcan su análisis cultural se convierten directamente en materia de investigación. Son parte integrante de la representación de la producción y recepción culturales de los símbolos y los sentidos relevantes para un nivel de orden social sacado a la luz, que por otro lado ya no puede quedar librado a servir de mera referencia a los conceptos tradicionales disponibles para visualizar la organización más amplia de la sociedad.

comprensiva resulta valiosa justamente en razón de la ausencia de un fuerte compromiso de trabajo con y en favor de un único paradigma disciplinado y dominante. Es flexible y, por lo tanto, tiene una libertad de experimentar de la que carecen, en cambio, los estudios de economía política, que se sitúan de manera polémica en el polo opuesto al de la corriente.

Aún está por escribirse, entonces, una antropología comprensiva que sea plenamente responsable de sus consecuencias históricas y económico-políticas. ¿Cómo escribir sobre una pluralidad de diferencias culturales que importan en un sistema mundial que parece marchar hacia la homogeneización o bien hacia una simple polarización entre ricos y pobres? ¿Cómo tomar en cuenta una reciprocidad de perspectivas que exige que el etnógrafo considere seriamente la contraetnografía *de facto* de sus sujetos, quienes, lejos de estar aislados del mismo sistema mundial que da forma a la conciencia cosmopolita del antropólogo, suelen ser tan conscientes como este, si no más, de su funcionamiento? Y lo que es más importante, el supuesto de una unidad cultural, aislada espacial y temporalmente, está profundamente arraigado en el encuadramiento tradicional de los sujetos a los fines del análisis etnográfico y debe ser modificado. Esas cuestiones y problemas exigen una reelaboración radical de los supuestos básicos mediante los cuales los antropólogos han construido conceptualmente a sus sujetos.

En nuestro recorrido a lo largo de los ejemplos y las perspectivas actuales de un cuerpo de obras en la etnografía comprensiva que se enfrente con esas cuestiones, advertimos dos áreas del atlas etnográfico, de las que es probable que surja un trabajo de esas características. En primer lugar, del firme interés en las constantes transformaciones de las sociedades campesinas, que por definición están insertas en entidades más amplias. En segundo lugar, es asimismo probable que surja de los intereses etnográficos menos consolidados en las clases medias, las elites, los profesionales y la reorganización de las fuerzas del trabajo industrial. Por cierto, cualquier configuración de la investigación en términos de clase y etnicidad más allá de las comunidades ligadas a un sitio, podría conducir a un tipo de experimentos comprensivos en su enfoque pero también sensibles a las cuestiones de economía política.

Además, muchos de los experimentos en economía política se realizan, y es probable que sigan realizándose aún por un tiempo, dentro de un marco flexible de conceptos marxistas. Si bien son posibles otros marcos, la más vigorosa imagen de fondo de sistemas más amplios, como complemento necesario de una etnografía sensible a la economía política, es la del capitalismo coherente y familiarmente evocada en una prolongada tradición de autores marxistas, incluidos los teóricos más recientes y eclécticos del sistema mundial. La visión del orden mundial en términos de capitalismo es moneda intelectual corriente, tanto en Occidente como en el Tercer Mundo, donde los antropólogos realizan aún gran parte de su trabajo. El uso de esa imaginería encierra una gran ventaja retórica para los etnógrafos comprensivos, que dedican sus energías analíticas a la dilucidación de situaciones locales y necesitan, por lo tanto, de una construcción prefabricada del contexto más amplio de la economía histórico-política en el que puedan situar a sus sujetos.

No obstante, la promesa de tales experimentos es la de que, con el tiempo, reconstruirán (o incluso reemplazarán) totalmente un paradigma tan influyente como el de la visión marxista del capitalismo, que, en ausencia de estudios etnográficos, pierde contacto con las cambiantes realidades que pretende abarcar. Por ejemplo, el capítulo de *El capital* de Marx sobre el fetichismo de la mercancía es la formulación clásica de la que quizá sea la concepción más ampliamente difundida del aspecto cultural del proceso capitalista, a saber, que en las sociedades capitalistas las relaciones sociales sistemáticas se insertan en un proceso productivo y se expresan en la conciencia de quienes participan de él en la forma fetichista y desplazada de la relación entre cosas producidas para el mercado. Ese capítulo ha sido coherentemente el lugar de entrada de la antropología comprensiva en la elaboración de una perspectiva cultural de la teoría del capitalismo (como lo da a entender, por ejemplo, su inclusión en una gran compilación de trabajos sobre la antropología simbólica realizada por Dolgin, Kemnitzer y Schneider, 1997). La cuestión es si dicha elaboración, llevada a cabo en proyectos locales de investigación etnográfica, meramente ha de revisar la teoría de la sociedad capitalista

complementándola o terminará por chocar con sus supuestos más generales y la reemplazará.

El tema más inmediatamente obvio de los etnógrafos que trabajan sin ataduras dentro de una perspectiva cultural marxista es el estudio de la formación y las condiciones de la clase obrera, y es ahí, en efecto, donde se ha concentrado gran parte del trabajo interpretativo reciente en economía política, como es el caso de Willis y Sabel. Ese estudio se centra en el surgimiento de las nuevas clases trabajadoras que provienen de los sistemas sociales agrarios y en la reproducción social y cultural generacional de las clases obreras más antiguas en las democracias industriales. Otras clases y grupos sociales, deslindados con menor claridad o no reconocidos en la teoría marxista del capitalismo, están destinados a ser descubiertos por la etnografía, y es allí donde probablemente han de surgir sus innovaciones conceptuales y su revisión de la vieja teoría social. Por ejemplo, referirse hoy al mundo islámico meramente en términos de marxismo o modernización (resistencia o capitalismo) es violentar las concepciones que motivan y crean solidaridades o divisiones entre los seguidores del ayatollah Khomeini, la Hermandad musulmana o el Jamiyat-i Islamiyya (Fischer, 1982*c*). No obstante, sólo unos pocos lectores del mundo no islámico están preparados para textos que invoquen cualquier cosa que no sean las discriminaciones más groseras dentro de los mundos culturales de la quinta parte de la población mundial, que es islámica. Tenemos por delante la tarea etnográfica de reformular nuestros macroesquemas dominantes para la comprensión de la economía política histórica, como el capitalismo, a fin de que puedan representar la diversidad y complejidad reales de las situaciones locales de las que intentan dar cuenta en términos generales.

The devil and commodity fetishism in South America, de Michael Taussig (1980), y *We eat the mines and the mines eat us*, de June Nash (1979), han dado lugar a muchas discusiones como ejemplos de trabajo experimental que intenta salvar la brecha entre las tradiciones comprensiva y económico-política de la investigación antropológica. Ambas obras se refieren a la incidencia del capitalismo en la configuración de las clases obreras de América del Sur, y ambas subrayan el análisis cultural. La de Taussig es la más su-

gestiva, y quizá por eso la más leída. Se trata de un examen de la reacción de los campesinos colombianos y los mineros bolivianos del estaño a su integración a una economía monetaria y al trabajo proletario asalariado. Taussig comienza con una larga discusión del concepto marxista de fetichismo de la mercancía, y a continuación se refiere a la representación indígena del proceso del capitalismo y el mercado como maligno. Sostiene que los pequeños campesinos colombianos, que proveen de mano de obra estacional a las plantaciones, piensan en términos de economía natural y sólo utilizan los valores en relación con sus propias tierras. Para ellos el dinero es estéril y no reproductivo, y está vinculado a la economía de la plantación, que produce para un mercado mundial. Las personas que acumulan dinero han hecho un pacto secreto con el demonio; la tierra de la que provienen sus ganancias está condenada a perder la fertilidad, y quien ha hecho el pacto tendrá, cuando llegue el momento, una muerte dolorosa. Esos pactos con el diablo se hacen sólo en la plantación, que está vinculada al capitalismo mundial, y nunca en relación con los intercambios o la contratación de mano de obra que se producen en las tierras de los propios campesinos y entre ellos mismos.

El segundo caso estudiado por Taussig, que él compara con el del proletariado campesino colombiano, es el de los mineros bolivianos del estaño. También ellos tienen tratos con espíritus de la reproducción, deidades cristianas posteriores a la conquista en la superficie y divinidades indias precolombinas subterráneas: Pachamama, un espíritu ctónico femenino, está asociada con la agricultura, mientras que el espíritu masculino Tio gobierna las riquezas minerales de las montañas. Taussig interpreta a Tio como una mediación simbólica. Al igual que el diablo en Colombia, Tio media entre las creencias precapitalistas de los trabajadores en la renovación de los ciclos naturales y la intromisión de la explotación capitalista de los recursos no renovables. A diferencia del ejemplo colombiano, los tratos con Tio no son secretos. Su imagen, tallada en mineral de estaño, se yergue en la entrada de las minas; se le sacrifican llamas; se le hacen súplicas para que renueve los minerales y los revele a los mineros. Pero Tio custodia las minas con ojos sedientos de sangre y es, lo mismo que en el caso de Colombia, un demonio al que hay que apaciguar. Además, su cambiante

forma histórica respalda la afirmación de Taussig de que es una figura mediadora entre los modos de economía regulados por los nativos y los modos de economía externos, controlados desde afuera: durante el período colonial, Tio era representado como un inquisidor real; más tarde se lo retrató como un grotesco *gringo* con sombrero de *cowboy*.

Pero en *We eat the mines and the mines eat us*, June Nash interpreta a Tio de una manera algo distinta. Lo ve como representante de una auténtica tradición precolombina. Para Nash, Tio actúa como parte de una estructura ritual que integra a los mineros dentro del lugar de trabajo y promueve la solidaridad entre ellos. Esas organizaciones de trabajadores satisfacen necesidades familiares y personales, y son un vehículo de crecimiento para una eficiente política de clase (los mineros han sido grandes actores políticos de Bolivia desde la Segunda Guerra Mundial). Para esta autora, Tio es una figura de fantasía relativamente tradicional, que rige la fortuna y a quien se apacigua por esa razón, y no un recurso de mediación culturalmente dinámico o un demonio seductor que lleva a ~~los~~ hombres a la autodestrucción (capitalista). La fuerza de la explicación de Nash reside en su tratamiento de las formas sociales de solidaridad entre los trabajadores, que Tio ayuda a coordinar.

Las diferencias entre las presentaciones que Taussig y Nash hacen de un material coincidente se centran en dos tareas decisivas en el desarrollo de una antropología comprensiva sensible a las cuestiones de la economía política: primero, la de interpretar los papeles complejos de los sistemas ideológicos o culturales de creencias en relación con un sistema de economía política, y segundo, la de reformularlos para una eficaz presentación textual en los informes etnográficos. El libro de Nash es en muchos aspectos más satisfactorio que el de Taussig en razón de que incluye más detalles descriptivos que proceden directamente de su trabajo de campo. Con todo, le falta el cuestionamiento consciente del status de los conceptos y argumentos que proporciona al libro de Taussig su atractivo experimental. Para muchos, el libro de este último plantea un desafío conceptual en la escritura de etnografía: mostrar que cosas que antes habían sido desestimadas como residuos cognitivos (folklore, diablos) o como mecanismos sociales cada vez más

anacrónicos, podrían verse en cambio como gestos de resistencia a un nuevo modo de producción.

Juntas, las obras de Taussig y Nash sugieren que la etnografía es un medio eficaz para representar la gama de respuestas morales y culturales a la penetración del capitalismo. Las respuestas indígenas al contacto cultural son un antiguo tema de la antropología, pero lo que hay de nuevo en estas obras es su demostración del grado de elaboración de esas respuestas.[4]

La etnografía y la mano invisible: intentos de rastrear procesos políticos y económicos de gran escala

Los ejemplos discutidos hasta aquí, aun cuando manifiestan una viva conciencia de la penetración de sistemas más amplios en la vida de sus sujetos como factor formador de cultura, se someten a la convención de limitar la descripción etnográfica a una región o localidad y a un conjunto de sujetos determinados. En gran medida siguen organizando su investigación y su escritura en términos de comunidades cognoscibles, para emplear la expresión de Raymond Williams, esto es, de un tipo de contexto en el que, por definición, los etnógrafos siempre han trabajado. Pero la ambición holística tradicional de la etnografía —su principal convención de género— la ha llevado a interesarse en igual

[4] Otro interesante paralelo al libro de Taussig es la etnografía de Paul Willis sobre los varones de la clase obrera inglesa que estudian en las escuelas estatales, a la que ya nos hemos referido. También ella descubre una teoría crítica del capitalismo inserta en un estilo de vida proletario, pero sus implicaciones son más radicales que las del trabajo de Taussig. Willis concibe las formas culturales como enteramente derivadas de las luchas en torno de las apropiaciones culturales. En cambio, Taussig aduce y se apoya en un punto de referencia de pureza cultural —una especie de edad de oro— en relación con sus campesinos colombianos, a partir de la cual estima el cambio que ha operado la incorporación del capitalismo; esto tiende a dar a su texto un elevado tono moral. Acaso a Willis le sea más fácil eludir la «purificación» de sus sujetos, dado que no trabaja en una tradición ajena que pasa por una transición inicial al capitalismo. Antes bien, da cuenta de la reproducción rutinaria de la clase trabajadora inglesa, establecida hace ya mucho tiempo.

medida por la representación de los procesos históricos en gran escala de la economía política. En este dominio de la experimentación, el brazo de la etnografía comprensiva y económico-política, por así decirlo, se extiende hoy más allá de su propio alcance. Esto es, existen tipos de textos imaginados que aún no han alcanzado una plena realización. En la presente sección reseñaremos uno de esos ideales, no cumplidos pero gravitantes, de la experimentación en el ámbito de la economía política que influyen en la reflexión contemporánea sobre el modo de fusionar, en un mismo texto, los enfoques comprensivos y las preocupaciones económico-políticas.

Tenemos en mente un texto que no tome como objeto un grupo de personas reunidas en una comunidad, afectado de una manera u otra por las fuerzas económico-políticas, sino «el sistema» mismo: los procesos políticos y económicos que abarcan diversas localidades e incluso distintos continentes. La etnografía registra esos procesos en las actividades de grupos o individuos dispersos cuyas acciones tienen consecuencias recíprocas y a veces imprevistas, en la medida en que están conectados por los mercados y otras grandes instituciones que hacen del mundo un sistema. Empujados por la meta del holismo etnográfico más allá de los tradicionales contextos comunitarios de investigación, esos experimentos ideales intentarían crear textos que combinaran la etnografía y otras técnicas analíticas para captar sistemas enteros, por lo general representados como impersonales, y la calidad de las vidas atrapadas en ellos. Esos son los experimentos verdaderamente ambiciosos en una vena económico-política.

Uno de los ideales experimentales de la teoría y la escritura etnográfica es cómo presentar una visión pormenorizada de los sistemas de sentido de un conjunto determinado de sujetos y representar asimismo el sistema más general de la economía política que los vincula a otros sujetos, retratados con igual riqueza de detalles en su propio mundo. Existen textos de ficción que tienen esa complejidad (por ejemplo, *El primer círculo*, de Solzhenitsyn), pero no los hay, que sepamos, en la bibliografía etnográfica. La respuesta etnográfica tradicional a la cuestión de definir las interdependencias en sistemas complejos como el colonialismo o las economías de mercado, ha consistido en la realización de es-

tudios múltiples producidos por programas de investigación en equipo. Por ejemplo, el Plan Septenal elaborado en 1940 por Max Gluckman para el Instituto Rhodes-Livingstone, propuso un conjunto de estudios de diferentes economías tribales y de los efectos que el sistema colonial tenía en ellas. El resultado del conjunto tendría que haber sido una comprensión pormenorizada de la integración y la variación regionales de Rodesia del Norte. El logro de esa visión de conjunto resultó ser la parte débil del proyecto; la tarea de establecer relaciones sistemáticas quedó a cargo de cada uno de los lectores de los distintos estudios. Nos preguntamos si no sería posible, como alternativa a esos proyectos en equipo que en última instancia carecen de coordinación, construir etnografías que abarcaran en un texto único distintas localidades, resultantes del proyecto clásico de investigación antropológica individual (que en ocasiones incluye el trabajo de coinvestigadores y coautores). Se insinúan de este modo dos estrategias de construcción textual.

En primer lugar, el etnógrafo podría intentar representar en un texto único, mediante una narración secuencial y el efecto de simultaneidad, distintas localidades ocultamente interdependientes, etnográficamente exploradas y relacionadas entre sí por las consecuencias intencionales y no intencionales de actividades y orientaciones que se desarrollan en ellas. Si la intención fuera meramente demostrar la existencia de interdependencias aleatorias pero influyentes, por las que, si se mira con suficiente atención, en el mundo moderno cada uno está inesperadamente conectado con todos los demás (véase el experimento del «pequeño mundo» de Stanley Milgram, en Travers y Milgram, 1969), tal proyecto sería absurdo y sin objeto: mostrar, por ejemplo, la conexión entre la salud mental en los Estados Unidos y el precio del té en China. Antes bien, el propósito de un proyecto de esta especie sería partir de una determinada visión previa de un macrosistema o una institución, y presentar un informe etnográfico que mostrara las formas de la vida local incluidas en el sistema y propusiera *a posteriori* concepciones novedosas o revisadas de la naturaleza del propio sistema, traduciendo sus características abstractas a términos más plenamente humanos.

Los mercados (la «mano invisible» de Adam Smith como metáfora de las interdependencias ocultas) y los modos ca-

pitalistas de producción, distribución y consumo (la versión de Marx de la mano invisible: el fetichismo de la mercancía) son quizá las visiones más obvias de los sistemas como objeto de una experimentación con etnografías plurilocales. Estas etnografías explorarían dos o más regiones y mostrarían sus interconexiones a lo largo del tiempo y en un momento mismo. Las dificultades con que tropieza la escritura de tales obras están bien ilustradas por informes periodísticos que se acercan a los etnográficos, como *Beyond greed*, de Stephen Fay (1982). Este libro es una explicación del reciente intento de los hermanos Hunt, de Dallas, y sus aliados sauditas, de monopolizar el mercado mundial de la plata. La complejidad narrativa de trabajos como este es muy grande, ya que se refieren en realidad a las dimensiones humanas del funcionamiento de la mano invisible —los mercados— en las sociedades capitalistas.

Para contar esa historia, Fay tiene que hacer malabarismos con una docena de lugares y perspectivas de los actores, con sus influencias recíprocas, ocultas y simultáneas, y debe mantener, además, una secuencia narrativa de los hechos. Explica el modo de operar de los mercados de materias primas; especula sobre las intenciones de los Hunt y describe su trasfondo social; hace lo mismo con los sauditas; explica la intervención de las oficinas federales de regulación y de otros organismos burocráticos, así como sus respuestas a los acontecimientos; explica las perspectivas y acciones de otros grandes comerciantes de materias primas, y describe las reacciones del hombre de la calle y de la industria a la crisis del mercado de la plata. Ahora bien: estos son los temas que la etnografía debería ser capaz de desarrollar, en especial si pretende decir algo acerca de la cultura de las sociedades capitalistas; pero el libro de Fay es una demostración de las dificultades prácticas que conlleva construir la descripción, desde muchas perspectivas, de un sistema o un gran drama social enmarcado en él.[5]

[5] El estudio de los mercados es un tradicional tema de interés etnográfico, pero el trabajo de Fay pone de manifiesto la tendencia de los etnógrafos a mantener un bajo nivel en el alcance de sus contribuciones teóricas y a centrarse en los sectores menos complejos y menos modernos del mercado. En realidad, los textos fundamentales para conocer los mercados siguen proviniendo de historiadores de la economía como Karl Polanyi, y no de estudios etnográficos como los de Clifford Geertz acerca de los bazares

En segundo lugar, y se trata esta vez de algo mucho más viable, el etnógrafo podría construir su texto en torno de una localidad estratégicamente elegida y poner en un segundo plano el sistema, pero sin omitir el hecho de que es un elemento constitutivo de la vida dentro del tema delimitado. Un énfasis retórico y consciente en la localización estratégica y deliberada de la etnografía es una actitud importante en esas obras, ya que vincula esta disciplina a cuestiones más generales de economía política. Lo cierto es que la localización de la mayor parte de los proyectos etnográficos —por qué este grupo y no otro, por qué esta región y no otra— no ha sido reconocida como un problema fundamental de la antropología, o al menos como una cuestión relacionada con cualquier meta más general de la investigación, sino que a menudo se ha decidido en función de la oportunidad. No ocurre lo mismo con la etnografía sensible a la economía política. La autoconciencia retórica de la selección y la delimitación de los temas etnográficos debería verse como una consecuencia de la reducción práctica de una etnología plurilocal ideal pero menos viable. Siempre existen otras posibilidades o alternativas para situar el trabajo etnográfico. Es preciso justificar a conciencia la localización de la etnografía (o proceder estratégicamente en ese sentido), justamente en razón de la sensibilidad a la representación del sistema más general, que está en juego, pero que se reduce debido a las ventajas prácticas de la etnografía que permanece fija en un único lugar.

Por lo tanto, las dos modalidades o estrategias para enfrentar el desafío experimental de una etnografía plurilocal en un solo texto no se excluyen mutuamente desde el punto de vista conceptual —la segunda es una versión adaptada de la primera—, pero sí desde el punto de vista textual. Por ejemplo, en su etnografía de los varones de la clase obrera

---

marroquíes e indonesios (1963, 1965; Geertz, Geertz y Rosen, 1979) o de las descripciones que Richard Fox hace de los mercados de las ciudades hindúes (1969). Estos últimos trabajos sirven, en el mejor de los casos, como fuente de ideas acerca de las conexiones entre el mercado y la estratificación local, la religión o las nociones culturales del valor. Pero raramente ofrecen un panorama penetrante del mercado como sistema que se expande o se contrae y que, por lo tanto, cambia. El libro de Fay realiza un trabajo creíble sobre el segundo aspecto, pero no tanto con relación al primero. El desafío es hacer bien las dos cosas (véase Gray, 1984).

que asisten a la escuela, Willis escribe según la segunda modalidad, la de una etnografía localizada estratégicamente, y emplea la imaginería conceptual marxista para el macrosistema de fondo. De manera más general, el reciente interés en un marco sistémico mundial para la discusión de cuestiones de economía política de nivel macro aumentó la receptividad económico-política autoconsciente que se vuelca rutinariamente en los estudios comunitarios contemporáneos de pueblos, aldeas y vecindarios urbanos. En particular, ese marco ha estimulado la realización de un análisis elaborado de la economía política que toma como unidad regiones antes que pueblos o aldeas (véanse Gray, 1984; Smith, 1976, 1978 y 1984, y Schneider y Schneider, 1976). Uno de los réditos significativos de esos estudios ha sido la reelaboración antropológica de los modelos de los geógrafos concernientes a la localización regional ideal de los mercados y los centros urbanos. Si se contrastan los patrones de los mercados reales con modelos de distribución económica o espacialmente racional, es posible determinar con precisión los mecanismos sociopolíticos del subdesarrollo. En lugar de suponer un proceso de maduración progresiva hacia el modelo normativo racional de una «economía desarrollada», los antropólogos han explorado los mecanismos sociales y políticos que distorsionan el desarrollo, canalizan la riqueza o el control político de los mercados hacia determinados grupos y bloquean el acceso de otros a ellos.

Una de las desventajas de la mayor parte de estos estudios es que si bien toman en cuenta la cultura, los problemas de la antropología comprensiva no les interesan demasiado. Por ejemplo, no consideran problemática la complejidad de las motivaciones de los campesinos y las elites locales y tampoco su modo de pensar, o bien los juzgan susceptibles de una solución mediante supuestos más simples sobre la influencia de la cultura local en cuestiones de poder y economía. En cambio, las etnologías de Taussig, Nash y Willis demuestran la importancia que, como elemento constitutivo de todo trabajo de economía política, tiene el análisis comprensivo dirigido a la dilucidación de lo que Raymond Williams caracterizó como «estructura del sentimiento».

Por tanto, el análisis regional no sólo debería incluir el relevamiento geográfico-económico de lo que ocurre y dónde ocurre, sino también la articulación y el conflicto relativos y

vinculados al poder en torno de las ideologías, las visiones del mundo, los códigos morales y las condiciones de conocimiento y competencia que se circunscriben al lugar. Tal como se presentan, las etnografías escritas en términos de análisis regional no muestran, estrictamente hablando, la estrategia plurilocal que describimos ni son deliberadamente experimentales, pero sí reflejan con claridad mayores ambiciones de representación etnográfica, derivadas de la percepción de la manera inadecuada en que la etnografía restringió los límites de sus temas en el pasado. Con la inclusión del punto de vista comprensivo sobre las culturas regionales y locales, esos estudios podrían adquirir una orientación más experimental que actuara en dos planos al mismo tiempo: en uno, para proporcionar concepciones culturalmente motivadas de lo que acontece en localidades conectadas entre sí, y en el otro, para dar una descripción del sistema que las conecta.

Cabría notar que la realización de textos etnográficos plurilocales, y hasta el análisis regional tal como hoy existe, podrían implicar una nueva especie de trabajo de campo. En lugar de instalarse en una o tal vez dos comunidades durante toda la investigación, el investigador de campo debe tener movilidad y cubrir una red de lugares indicativos de un proceso, que constituye en realidad el objeto del estudio.[6]

[6] La otra tendencia experimental que hemos considerado, que intenta escribir etnografías de la experiencia en torno de la imagen y la metáfora del diálogo, no altera en realidad las ideas tradicionales de lo que el trabajo de campo es o debería ser. A decir verdad, esa tendencia exalta y hasta mitologiza aun más esas nociones sobre el trabajo de campo. Las etnografías de la experiencia fortalecen la idea (y el ideal) de que la antropología extrae su conocimiento principalmente del compromiso y la comunicación cara a cara, lo cual deja en la penumbra muchas otras maneras de construir ese conocimiento en el trabajo de campo. En cambio, la concepción de una etnografía plurilocal dentro de la tendencia económico-política de la experimentación podría tener un efecto de retroalimentación potencialmente radical sobre el modo en que los antropólogos conciben el trabajo de campo. Si bien la etnografía plurilocal incorpora, por cierto, la metáfora del diálogo y el compromiso de la otra tendencia, debe reelaborar la idea tradicional de localización en una sola comunidad a fin de permitir la movilidad necesaria para investigar el objeto de diferente índole que le interesa: los procesos impersonales que enlazan y abarcan contextos grupales situados. En este objetivo de representar humanística y holísticamente unos procesos sistémicos de gran escala, el truco consiste en conservar la imagen dialógica del trabajo de campo y modificar al mismo tiempo las

A medida que aumentan la versatilidad y el refinamiento de la escritura etnográfica, también lo hacen las posibilidades de utilizarla fuera de su marco tradicional. Del mismo modo, a medida que crece el conocimiento general de los procesos culturales y las interdependencias globales, disminuye el poder retórico del intento de presentar cuadros de culturas autónomas y distintas. Los lectores desean saber tanto sobre las variaciones dentro de una cultura como sobre una imagen holística de esta: crece la presión para reconceptualizar el objetivo etnográfico tradicional de una representación holística considerada como la de una unidad social y cultural ampliamente homogénea. La visión de textos plurilocales que hemos esbozado es sólo una de las maneras de reconceptualizar esa convención fundamental del método y la escritura etnográficos y adaptarlos a culturas en fragmentos que se unen cada vez más entre sí por su resistencia y su ajuste a la penetración de los sistemas impersonales de la economía política.

Historización del presente etnográfico

Mientras que un conjunto de experimentos aborda los problemas de representar la relación entre sistemas de economía política de gran escala y situaciones culturales locales, otra área de la experimentación se centra en la representación del momento y el contexto históricos en el informe etnográfico. Con frecuencia se ha acusado a los etnógrafos del siglo XX de tener una marcada tendencia sincrónica. El encuadramiento del informe etnográfico en un presente atemporal no procede de una ceguera ante la historia y la existencia de un cambio social constante, sino que es una compensación por las ventajas que ofrece la puesta entre paréntesis del correr del tiempo y la influencia de los acontecimientos, al facilitar el análisis estructural de los sistemas de símbolos y de relaciones sociales. Las respuestas

---

condiciones de trabajo a las que comúnmente se aplica. Una manera concreta de lograrlo es trasladar el acento, en la metáfora del diálogo, de la comunicación entre individuos al esquema de una comunicación entre clases, grupos de interés, localidades y regiones.

tradicionales a ese dilema en la escritura de la etnografía han sido, o bien simular el contexto histórico mediante el empleo repetitivo de artificios retóricos clásicos para situar temporalmente los informes etnográficos, o bien abdicar enteramente ante la historia. La simulación del contexto histórico se logra situando la etnografía antes o después del «diluvio»: o bien al afirmar que nuestras observaciones representan la última ocasión de ver un conjunto tradicional de costumbres o formas sociales antes de que sean íntegramente devoradas por la modernidad, o bien, de manera alternativa al descubrir providencialmente auténticos residuos culturales de un período anterior más puro de una existencia cultural hoy en decadencia debido a su contacto con Occidente. De una u otra manera se introduce superficialmente un marco temporal en el informe, en tanto que se preserva la configuración estática esencial del análisis. Ese es, pues, un medio bastante tosco de reconocer la historia, que sirve a la justificación clásica de la etnografía como salvataje y registro de una diversidad cultural que está desapareciendo o se transforma irremediablemente.

La otra alternativa a esos superficiales artificios retóricos ha sido hacer historia social tal como podría hacerla un historiador. Las mejores obras de etnografía histórica, como por ejemplo las de Anthony Wallace (1969, 1978), adoptan las formas narrativas de la historia y se ajustan a las pautas de esa disciplina. Tienden, no obstante, a tratar la experiencia etnográfica y el aparato teórico que deriva de ella como mera información complementaria, en un pie de igualdad con los diarios, las cartas, los censos y otros documentos. La mayoría de los estudiantes que han leído el *tour de force* de Wallace, *The death and rebirth of the Seneca* (1969), advierte las ambiciones teóricas de esta obra sólo después de haber leído sus artículos acerca de los cultos de revitalización, los modelos del equilibrio en la salud mental y la antropología psicológica.

Por cierto, no creemos que los etnógrafos deban simular el contexto histórico de sus informes ni renunciar a la narrativa histórico-social convencional. Antes bien, el empuje de los experimentos actuales está en que abordan cuestiones de conciencia y de contexto histórico dentro de las convenciones tradicionales de la escritura etnográfica. Hay buenas razones, a decir verdad, para conservar el marco re-

lativamente orientado hacia el presente de la escritura etnográfica, y una de ellas es la naturaleza sincrónica del mismo trabajo de campo, que se realiza en un momento o punto particular del tiempo. En la medida en que el trabajo de campo, como una especie de testimonio de parte del etnógrafo, proporciona el fundamento para un informe sobre la vida indígena en 1954 o en 1984, los momentos presentes de ese trabajo deberían representarse con fidelidad. En cierto sentido, las etnografías que verdaderamente informan sobre las condiciones presentes son futuros documentos históricos o fuentes primarias en preparación. El desafío no es, pues, deshacerse del marco etnográfico sincrónico, sino aprovechar plenamente lo que hay de histórico en él.

Con todo, un obstáculo para el empleo histórico de la dimensión sincrónica de la etnografía estriba en que, de maneras muy sutiles, la etnografía tradicional resulta no ser en modo alguno tan sincrónica o, más bien, sólo lo es en el sentido de un presente atemporal. De hecho, las etnografías raramente han registrado lo que los etnógrafos realmente ven del presente en el terreno. Hay una brecha entre la contemporaneidad del trabajo de campo durante el cual el etnógrafo y sus sujetos comparten el mismo presente inmediato, y la forma en que esos mismos sujetos quedan temporalmente distanciados del mundo natal del etnógrafo en su descripción derivada de la investigación en el terreno. Esa brecha, vinculada a las convenciones distorsionadoras que los etnógrafos han adoptado desde hace mucho para representar a sus sujetos en la escritura, es el punto de partida de una importante crítica de la representación del tiempo en la etnografía: la que realiza Johannes Fabian en su obra *Time and the other* (1983).

Después de pasar revista a las diferentes concepciones históricas del tiempo en Occidente, desde las concepciones cíclicas «paganas», pasando por las nociones judeocristianas del tiempo como lineal y sagrado, hasta las ideas burguesas seculares de una progresión evolutiva formada por distintos estadios socioculturales, Fabian advierte que en esta última concepción, a partir de la cual se desarrolló gran parte de la antropología del siglo XIX, el tiempo está en realidad espacializado. Quienes están más alejados de los centros de civilización pertenecen a un estadio más primitivo o más temprano de la cultura, la mentalidad y la organiza-

ción social. Aunque en el pensamiento social los esquemas de los estadios evolutivos han sido abandonados hace tiempo, las dicotomías socioculturales subsisten ubicuamente en las ciencias sociales: tradicional / moderno, agrícola / industrial, rural / urbano, prealfabetizado / alfabetizado, etc. De manera similar, la etnografía moderna, que se desarrolló como reacción a los esquemas evolutivos en tanto herramienta para captar en el trabajo de campo el aquí y ahora de sus sujetos, incorporó, como sutil herencia, esos mismos esquemas. Como en los orígenes del pensamiento antropológico la distancia espacial se fusionó con la distancia temporal, los sujetos de la etnografía, observados lejos de casa, se categorizaron habitualmente como existentes en un tiempo distinto del momento histórico presente del investigador de campo o el escritor etnográfico. Como dice Fabian: «Puesto que lo primitivo es esencialmente un concepto temporal, es una categoría y no un objeto del pensamiento occidental» (pág. 18). Ha habido, pues, una discrepancia corriente entre la realidad del aquí y ahora del trabajo de campo y la forma en que los antropólogos describen a sus sujetos en los informes derivados de él.

Aunque el trabajo de campo conlleva un compromiso entre el etnógrafo y el sujeto, una participación intersubjetiva en el mismo espacio y tiempo históricos —lo que Fabian caracteriza como coetaneidad—, la retórica etnográfica ha alejado sistemáticamente a los sujetos de ese trabajo, en especial al negarles contemporaneidad y una historia moderna propia. La consecuencia radical de esta crítica es que esa denegación sirvió a su vez para impedir que la antropología tomara conciencia de su contexto politizado y su historia intelectual. A semejanza de la crítica de Edward Said a la escritura orientalista, Fabian muestra que la etnología ha tendido a desvalorizar a sus sujetos en relación con Occidente, a menudo a pesar de sus óptimas intenciones, debido a las premisas sobre tiempo que estaban insertas en su retórica y sus categorías de pensamiento.

Como sobre el terreno la antropología emplea un concepto del tiempo (que reconoce plenamente la contemporaneidad de los sujetos etnográficos y el hecho de que tienen una conciencia histórica) diferente del que utiliza en sus informes escritos, sólo habrá esperanzas de superar esa contradicción o discrepancia si se explora la conciencia his-

tórica de los sujetos etnográficos y se fija en la escritura de la etnografía el momento histórico de la concreción real del trabajo de campo: esa es la única manera de eliminar la arraigada negación de la coetaneidad que Fabian criticaba. En consecuencia, los experimentos más interesantes relativos a la dimensión histórica de la etnografía son los que responden a esa crítica.

La obra de Renato Rosaldo *Ilongot headhunting, 1883-1974: A study in society and history* (1980), toma como punto de partida precisamente el problema de la tendencia del antropólogo a negar la conciencia histórica de sus sujetos «primitivos» durante el trabajo de campo, aun cuando la tenga frente a sí. Lo que el autor se propone es destruir la idea de que los «paganos», incluso los ágrafos y relativamente aislados, tienen sólo una historia cíclica eterna y que, por lo tanto, son pueblos «sin historia» en el sentido que damos a esta palabra. En *La conquista de América* (1984 [1982]), Tzvetan Todorov agrega precisión a la crítica de Fabian mediante el examen de los escritos de Bartolomé de las Casas, Diego Durán y Bernardino de Sahagún como ejemplos del encuentro entre Europa y América en el que, a través de serios intentos (de hecho etnográficos) por aceptar finalmente el punto de vista del conquistado, se llegó a un pleno reconocimiento de la coetaneidad de quienes eran culturalmente distintos.

A continuación examinaremos, comenzando por Rosaldo, tres clases de textos recientes que ejemplifican los esfuerzos realizados por tratar el tiempo y la perspectiva histórica dentro de un marco etnográfico: textos etnohistóricos que intentan presentar concepciones de la historia propias de pueblos ágrafos contemporáneos, yuxtapuestas a la historia occidental que cuenta el desarrollo de un sistema mundial al que esos pueblos han sido incorporados; obras que intentan demostrar que dos de los estilos de análisis sincrónico más influyentes de las últimas décadas —el estructuralismo y la semiótica— pueden de hecho asimilar y explicar los pormenores de los acontecimientos históricos y los cambios sociales que registran; y obras que muestran que los discursos indígenas acerca del pasado pueden servir a la memoria colectiva y, a la vez, constituir el medio para las discusiones y las luchas políticas en torno de las interpretaciones autorizadas de las circunstancias presentes.

La etnografía de Renato Rosaldo tiene al respecto un sentido experimental, pues el autor indica que los propios ilongotes, en el trabajo de campo que emprendió con ellos, lo forzaron a escribir un informe de un tipo distinto del que originariamente había imaginado de acuerdo con las convenciones etnográficas. Rosaldo llegó al terreno con el plan de investigar y escribir un informe estructural (y sincrónico) tradicional sobre el parentesco y la organización social ilongote, construido a partir de sus patrones de disputas y alianzas matrimoniales. El libro contiene, en efecto, un informe de esas características, que puede compararse a otras descripciones tradicionales de las enemistades en los pueblos del sudeste de Asia y otros sitios, pero no es allí donde recae el acento de su etnografía. Al registrar las genealogías y escuchar las historias acerca de disputas, acuerdos de paz, casamientos, migraciones y cambios de residencia, Rosaldo se vio sometido a listas interminables que incluían «el nombre de cada arroyo, colina y acantilado escarpado en los que caminaban, comían o pasaban la noche». Tuvo que preguntarse: «¿Qué significa decir que los hombres cazan cabezas o se casan en rápida sucesión, como gente que camina por un sendero?». Para entender a los ilongotes, Rosaldo tuvo que aprender que esas listas no solamente constituían mapas geográficos y líneas temporales que podían correlacionarse entre sí y con relatos de guerra y política —la materia de *su* historia—, sino que también eran los componentes de un mapa mental que les proporcionaba un modo de organizar con fluidez las relaciones sociales a fin de ajustarlas a las siempre cambiantes alianzas, oportunidades y hechos domésticos. Rosaldo recuerda:

«Quizá los relatos más aburridos eran los que se referían a la huida de las tropas japonesas en 1945. Mientras ellos se conmovían hasta las lágrimas cuando recitaban, uno tras otro, los nombres de lugares —cada roca, colina y riachuelo donde habían comido, descansado o dormido—, mi respuesta habitual era seguir tomando notas con un hastío poco comprensivo» (pág. 16).

Obligado por los ilongotes a ver las cosas a su manera (la coetaneidad que para Fabian es condición ineludible del trabajo de campo), Rosaldo considera problemático traducir

las lecciones que ha aprendido de ese pueblo a una escritura etnográfica dirigida a lectores profesionales.

«(. . .) las excursiones [de los ilongotes] al pasado se representan meticulosamente en el paisaje, no en un calendario (. . .) Es un problema tan fundamental como fastidioso para la traducción de la cultura. Si yo empleara las muchas formas que ellos tienen de hablar de los lugares, captaría el tono de sus textos, pero pasaría por alto su sentido histórico. Al utilizar las fechas de nuestro calendario he optado en cambio por sacrificar una característica de los modismos mediante los cuales los ilongotes representan su pasado, a fin de transmitir el sentido en que un acontecimiento situado en el espacio también es inteligible si se lo sitúa en el tiempo» (pág. 48).

Rosaldo utiliza las técnicas de la historia oral para demostrar que las formas sociales de los ilongotes no son atemporales y que ellos tienen conciencia del cambio estructural y de las consecuencias sociales de períodos históricos singulares. No son, pues, un pueblo «sin historia», aunque sus formas de memoria no concuerden con las nuestras. Para describir la dinámica de las disputas entre los ilongotes, Rosaldo utiliza la noción de ciclos de desarrollo, pero está en discusión qué es cíclico o repetitivo como proceso social y qué es cambio transformador o históricamente definitivo. El estudio de las historias narradas en los grupos de pares y de los estilos de evocación brinda indicios respecto del modo en que los ilongotes entienden su pasado. Algunos de los antagonismos más persistentes entre grupos, por ejemplo, parecen relacionarse más directamente con la influencia de la pacificación colonial que con el proceso primordial y cíclico de parentesco, y así los entienden los ilongotes. Lo que se evoca es selectivo y emocionalmente apremiante:

«Evocar, por ejemplo, una relación de parentesco del pasado es recordar correctamente y justificar una alianza matrimonial en curso; relatar cómo fue decapitado un tío es a la vez revivir un recuerdo doloroso e instar a los hijos a la venganza» (pág. 31).

En la memoria ilongote las codificaciones de valores y la periodización están señaladas por vínculos con su interven-

ción en los hechos de la historia mundial y occidental. El mes de junio de 1945, cuando una tercera parte de su población murió como consecuencia de la fuga de los japoneses hacia su territorio ante el avance estadounidense, es una divisoria de aguas en la memoria contemporánea de los ilongotes. Muchos recuerdan el período anterior a 1945 como «*pistaim*» («*peacetime*», «época de paz»), pero, dentro de ese marco, lo que sobresale para los ilongotes evangelizados por los misioneros es un interludio de violencia entre 1942 y 1945, cuando la caza de cabezas volvió a ser frecuente, en tanto que otros suelen evocar un período de tranquilidad (1929-1935) como representativo de la era anterior a 1945.

Mediante la comparación de diferentes relatos surge un cuadro de períodos de caza de cabezas que alternan con momentos de tranquilidad. Ello explica por qué los extranjeros que observaron a los ilongotes en diferentes épocas se vieron reiteradamente en escena en el momento en que la caza de cabezas se extinguía. Lo que presenciaban eran episodios de la reacción ilongote al flujo y reflujo del poder de los gobiernos español, estadounidense y filipino en su territorio. Por supuesto, aunque los ilongotes registraban en sus relatos y en su paisaje simbólico la influencia de los acontecimientos externos, no presentaban la versión así estructurada de su historia en forma netamente narrativa. Antes bien, eso era tarea para un etnohistoriador como Rosaldo, que sólo pudo construir una historia válida, al estilo europeo, de los ilongotes, mediante la comparación de diversos relatos indígenas, lo cual suponía, a su vez, aceptar las formas característicamente ilongotes de conciencia histórica. Rosaldo resolvió el rompecabezas etnográfico de la desaparición y la reaparición de la caza de cabezas, pero la dimensión realmente interesante de su libro es la revelación del sentido de la historia de los ilongotes, cuando quedan atrapados en acontecimientos que también son conocidos por el lector occidental en términos de la narrativa histórica tradicional.

Rosaldo llama deliberadamente la atención del lector hacia las técnicas narrativas que emplea; se toma el trabajo retórico de subrayar que su exposición es distinta que la de las etnografías corrientes. La verdadera innovación está en la forma más que en el contenido. Su texto fusiona convenciones eruditas de argumentación con series de relatos bio-

gráficos, más similares a las ilongotes. El autor desea ilustrar los estilos de pensamiento ilongotes y hacer entender su sólida creencia en que la vida no se desenvuelve según reglas, normas o estructuras, sino como una improvisación. Los individuos caminan por senderos individuales; los senderos suelen tener una forma que se reitera a través de los ciclos de matrimonio y residencia, aunque con igual frecuencia son divergentes. Cualquier versión de la historia ilongote debería comunicar, a través de su forma, una idea de esa metáfora indígena de la historia y el proceso, y eso es lo que hace el texto de Rosaldo, aunque su organización es un tanto «desaliñada» desde un punto de vista convencional.

First-time, de Richard Price (1983), es un intento similar de reconstruir la historia de un pueblo ágrafo —los saramacas, que son descendientes de esclavos fugitivos de Surinam— con la ayuda tanto de sus propios géneros históricos cuanto de los registros escritos europeos. Price se interesa en particular en documentar la narración, la validación y la inflexión política de la tradición histórica saramaca.

El conocimiento del *fesi-ten* (el primer tiempo) —el período que va desde las primeras fugas, en 1685, hasta el tratado de paz con el gobierno, en 1762— está restringido y vigilado. Es peligroso y hay que tener cuidado con sus proverbios, cuyas implicaciones el hablante quizá no conozca del todo. Hace las veces de privilegio en el reclamo de tierras, la sucesión en cargos políticos y los rituales. Ese conocimiento histórico es adquirido poco a poco por los ancianos, en forma individual y fragmentaria. Nadie revela todo lo que sabe; nadie puede saber todo. El conocimiento reviste muchas formas: fragmentos genealógicos, epítetos, nombres de lugares, proverbios, expresiones elípticas, listas de nombres, canciones y plegarias. Gran parte de la información incluida en esas formas no puede obtenerse de otro modo: no hay una narrativa maestra. Con todo, existe una fuerza ideológica central que subyace a estos distintos géneros de la rememoración histórica. Es el «nunca más», un *ethos* de vigilancia a fin de que nunca se permita que reaparezcan las condiciones de la esclavitud. En el contexto moderno, esa actitud es la fuente de la reputación que tienen los saramacas de ser personas con mucho amor propio y preocupadas

por el status que exhiben cuando participan en el trabajo asalariado en la costa.

Al igual que Rosaldo, Price concibe deliberadamente su libro como experimental. Los textos saramacas que ha registrado se entremezclan con sus propios comentarios, que figuran en la misma página. En sustancia, tenemos aquí un regreso simplificado a las tradiciones textuales medievales, en las que se escribían en las márgenes muchos comentarios en torno del texto por aclarar, procedimiento con el que Jacques Derrida ha experimentado también en la crítica literaria. Hay insinuaciones de posibles comentarios más elaborados. La sección titulada «Of speakers to readers» pone de manifiesto las preocupaciones que han destacado Walter Ong, Jack Goody o Stephen Tyler sobre las traducciones de la sensibilidad oral a la escrita. Al presentar en esta sección fotografías y breves biografías, Price se esfuerza por ofrecer a los lectores imágenes fugaces de sus colaboradores saramacas. Ello refleja la característica atención a la representación de una pluralidad de voces en las etnografías experimentales contemporáneas, que antes hemos señalado.

Al ser presentados en forma paralela, las fuentes europeas y el conocimiento saramaca pueden convalidarse y ampliarse recíprocamente. El autor se alienta al lector a ir de unas a otro e intervenir así de manera activa en la operación simultánea de las modalidades de la interpretación histórica, textualmente orquestadas por Price como escritor etnográfico.

Como la obra de Rosaldo, *First-time* deduce con cuidado el sentido indígena de la historia, la hermenéutica y el aparato crítico de esa tradición, así como los géneros en que se ha transmitido. Es muy interesante la preocupación que muestran Price y sus colaboradores ante la posibilidad de que, tras haber puesto por escrito el *fesi-ten* y violado, por lo tanto, las antiguas prohibiciones de revelarlo, la propia tradición muera. El texto se volverá canónico; el conocimiento perderá su poder y se congelará, sin fluir ya con los ritmos de la destreza de ciertos hombres o las necesidades de un grupo particular, para no admitir ya diversas versiones.

El consuelo es que, de todos modos, la vieja tradición está muriendo. Conscientes de la irreversibilidad de los cambios y de la pérdida del conocimiento, muchos de los ancia-

nos se prestaron a colaborar en el proyecto de Price. En la década de 1970 el territorio saramaca se vio sometido a un bombardeo de funcionarios del gobierno, turistas y equipos de filmación. Las culturas, desde luego, no mueren así como así; se transforman, y la probabilidad de que ese proceso de cambio esté en manos de los indígenas depende, en parte, de la adquisición de nuevos medios de acceso al pasado que una colaboración como la de la etnografía de Price puede suministrar.

Así como el texto de Rosaldo está elaborado enteramente en términos de un encuentro etnográfico, y el de Price se basa en el esclarecimiento mutuo entre el registro de archivo y el etnográfico, la obra de Marshall Sahlins *Historical metaphors and mythical realities* (1981) es en su totalidad una reconstrucción histórica, con poco apoyo en una etnografía directa. Sahlins procura interpretar los hechos del primer contacto entre hawaianos y europeos dentro de un marco de análisis estructuralista que identifica, en la cultura hawaiana, códigos de sentidos que influyen en el curso de los acontecimientos y al mismo tiempo son transformados por ellos. Su ensayo constituye una alternativa radical a la mera narración histórica, aunque se sumerge en el mismo material.

Con eje en las circunstancias del asesinato del explorador inglés capitán James Cook, Sahlins muestra de qué manera este y los británicos fueron asimilados por las estructuras míticas de la sociedad hawaiana. Al incorporar la llegada de Cook a la representación ritual que hacían anualmente de sus mitos, los hawaianos aseguraron la persistencia de sus estructuras culturales, pero al mismo tiempo provocaron su transformación. La fortuita coincidencia de la llegada de Cook y su forma de circunnavegar las islas concordaron exactamente con la procesión festiva makahiki del dios Lono, por quien aquel fue tomado. Tras desembarcar, Cook fue escoltado hasta el templo y se le hizo imitar la imagen makahiki mientras se le ofrecía un cerdo. Lo ungieron como se hacía con Lono, y el sacerdote y el jefe le dieron de comer. Al finalizar el ritual, Cook zarpó, como se esperaba que lo hiciera Lono, pero regresó sorpresivamente porque el mástil de uno de sus barcos se había resquebrajado. Esta vez tuvo una acogida muy diferente; las tensiones que rodearon su regreso precipitaron una explosión de violencia

en la que una multitud de hawaianos lo mató. Pero los hawaianos trataron su muerte real como la muerte ritual anual de Lono; devolvieron sus restos a los británicos y les preguntaron si Lono regresaría al año siguiente. Parte de los despojos de Cook reaparecerían en posteriores procesiones de ese dios durante el rito makahiki, que entonces se interpretó como maná del inglés, en quien llegó a verse un jefe ancestral.

En esta primera escena resulta evidente que un acontecimiento histórico se incorporó a una estructura mítica cíclica, pero no con suficiente pulcritud, puesto que había que dar cuenta de la muerte real de Cook. En verdad, eso hizo que en los hawaianos se despertaran dudas en cuanto a si la estructura podía mantenerse.

La llegada de Cook encajaba también en la estructura mítica de la sucesión política: los jefes llegan del extranjero y usurpan el poder, pero la población indígena los domestica, ya que los fuerza a tomar mujeres locales de la línea destituida y tener hijos con ellas. Los hawaianos entendieron la visita de Cook en esos términos. Como dioses y jefes, Cook y los británicos fueron abordados de diferente manera por los jefes y los plebeyos. Los primeros deseaban tener privilegios en la obtención y el intercambio de objetos de valor; los otros hacían regalos con la esperanza de ponerse bajo la protección de los británicos; las mujeres plebeyas, en particular, deseaban mantener relaciones sexuales con los marinos a fin de tener hijos de ellos y utilizar así algo del poder de los extranjeros. Pero los marinos de Cook interpretaron la seducción de las mujeres como relaciones de intercambio comercial y les dieron objetos de valor que sus maridos las alentaron a aceptar. Las mujeres llegaron incluso a compartir la comida con los navegantes, y violaron de esa manera los rigurosos tabúes que en Hawai prohibían que ambos sexos comieran juntos. A través de esas pautas de intercambio con los visitantes blancos, la totalidad de la estructura ritual, política y social hawaiana se transformó de una manera bastante drástica: en lugar de una jerarquía en la que los hombres eran para las mujeres lo que los jefes para los plebeyos y los dioses para los jefes, se creó entre jefes y plebeyos (incluidos los hombres y sus mujeres, al parecer más subversivas) una estructura de clases basada en la diferencia de intereses en relación con los europeos. Entretanto,

también empezaba a cambiar el modo de percibir a los europeos mismos. A través de la progresiva desacralización del comercio y de la involuntaria profanación en que habían incurrido al comer con las mujeres, los británicos, que alguna vez habían sido dioses, se transformaron en hombres, aunque de una especie extraña, para los hawaianos.

Tuvieron que pasar unos veinticinco años después de la muerte del capitán Cook para que el sistema de tabúes fuera dejado de lado totalmente y en forma oficial, cuando, en un famoso hecho ocurrido en 1819, la políticamente activa esposa del fallecido rey Kamehameha, que consolidó el gobierno de Hawai en el período posterior a Cook, comió en presencia de su sucesor, Liholiho, junto al cual actuaba como co-regente. La viuda de Kamehameha y sus partidarios se aprovecharon de una ambigüedad de la estructura mítica. Tradicionalmente, el sistema de tabúes quedaba suspendido hasta que un nuevo rey asumía el poder. A causa de la singularidad de la situación histórica, la actitud de la viuda tuvo consecuencias revolucionarias, aunque técnicamente estuviera de acuerdo con la costumbre hawaiana. La viuda de Kamehameha sencillamente extendió el uso de suspender el tabú hasta que Liholiho murió, momento en el que se estableció un nuevo sistema de tabúes, pero esta vez el del calvinismo y los misioneros con quienes su facción se había aliado.

Sahlins presenta una magistral descripción de la competencia política que tuvo lugar a continuación entre esta facción «europea» (los descendientes colaterales de Kamehameha por matrimonio) y la facción rebelde tradicional (los descendientes directos de Kamehameha y su linaje). Hacia la década de 1830, momento en que concluye apropiadamente la exposición de Sahlins, el sistema hawaiano, en términos míticos, se había vuelto al revés. Esta determinación mutua de mito e historia, entrelazados de una manera compleja, es dilucidada por Sahlins con claridad mediante una inteligente aplicación de las ideas del estructuralismo francés. El autor muestra una comprensión sin precedentes de los aspectos enigmáticos y exóticos de la conducta hawaiana registrados a menudo por los observadores durante las primeras décadas de contacto.

Si bien Sahlins aplica, con una flexibilidad excepcional, el análisis del estructuralismo francés para dar cuenta de

comportamientos específicos de sucesos históricos, emplea sin embargo una noción de estructura que es relativamente insensible a los detalles de la comunicación en las relaciones interculturales. Lo mejor sería considerar que su libro está escrito en un lenguaje transicional entre el estructuralismo y el marco analítico más fluido de la semiótica posestructuralista tal como la usa Tzvetan Todorov.

La conquista de América, de este último autor (1984 [1982]), es un proyecto similar al de Sahlins en la medida en que actúa en la unión histórica de dos civilizaciones y se interesa asimismo en la descripción de las estructuras mentales de cada una de ellas, en la forma en que se apropian y se tergiversan recíprocamente y, con ello, en la manera en que el cambio estructural es la resultante de pequeños incrementos a lo largo del tiempo. Su procedimiento consiste en releer los documentos primarios de Colón, Cortés, Las Casas, Durán y Sahagún, a fin de describir un cambio triple, bastante fundamental, en la perspectiva frente a los otros culturales: de la esclavitud, que implica ver a los otros como meros objetos, al colonialismo, que implica verlos y tenerlos como productores de objetos de los que es posible apropiarse, y finalmente a la comunicación, que significa verlos como subjetividades paralelas a la propia. Así como los hawaianos recibieron al capitán Cook como a un dios, los aztecas vieron en Cortés a un dios que regresaba. Como observa Todorov, esto tenía sentido dentro de la visión azteca del mundo, en la cual todos los nuevos acontecimientos debían proyectarse en el pasado.

Para los aztecas, las comunicaciones significantes se producían entre el universo y los hombres, y no entre los propios hombres. Al igual que los europeos que precedieron a los conquistadores, Colón no tenía una mentalidad distinta de la mentalidad de los aztecas con que se encontró Cortés. También él privilegiaba lo que podía asimilar a las Escrituras frente a lo que podía aprender a través de una comunicación directa con los indios. Las comunicaciones eran significativas sólo si se ajustaban a una cosmovisión católica preestablecida. Sus malentendidos sobre los americanos con quienes se topaba eran tan ridículos como los de Moctezuma respecto de los conquistadores. Pero Cortés era ya un tipo diferente de interlocutor. Agudo y franco observador de la lengua y la política interna de los mexicanos, pudo em-

plear ese conocimiento para someterlos. La mentalidad posterior a la conquista comprendió cada vez más, a fin de asimilar mejor (cristianizar) a los mexicanos. Una mejor comprensión, lograda (por Durán y Sahagún) a través de diversos registros de las creencias y la historia en náhuatl, introdujo inadvertidamente un cambio en la sensibilidad de quien registraba, y ese fue el inicio de una comunicación recíproca no encaminada hacia la subordinación ni la asimilación. Esto se puso en evidencia cuando Las Casas, en las postrimerías de su vida, exigió que los españoles devolvieran la soberanía de América a los jefes indios, y señaló explícitamente que el sacrificio era un acto religioso válido dentro de una estructura de valores diferente de la española. Los inicios de una antropología se sitúan aquí en la transición del pensamiento posterior a la conquista al reconocimiento de la coexistencia de universos posibles.

El libro de Todorov es una elegante variación del proyecto de Sahlins: en él, la historia no se explica como una progresión narrativa sino como cambios en las estructuras de sentido. Además, esos cambios no se ven meramente en términos de interacción, sino vinculados a las tecnologías de la comunicación y a posturas morales. Si simplificamos un poco las cosas, podemos decir que la ausencia de escritura exige la presencia de hablantes y de una historia oral en una forma ritualizada repetitiva. Los incas eran los menos familiarizados con la escritura: sólo empleaban un elaborado recurso mnemotécnico consistente en cuerdas trenzadas; los aztecas tenían pictogramas, y los mayas, rudimentos de una escritura fonética. Todorov sostiene que la intensidad relativa de la creencia de esos grupos en que los españoles eran dioses variaba en correspondencia con esa gradación. Los mayas no los consideraban como tales, pero los incas y los aztecas sí. Por otra parte, los aztecas privilegiaban «el habla de los ancianos» y llamaban a su gobernante «el que posee el habla». Esa valoración daba lugar a complejos géneros ritualizados de discurso y a escuelas de intérpretes que tenían gran importancia política. Lo que algunos clérigos instruidos comenzaron a reconocer fue el desafío de comprenderlos en sus propios términos. Al componer obras escritas sobre la historia y la religión náhuatl a fines del siglo XVI, sacerdotes españoles como Durán y Sahagún se vieron ante una de las cuestiones constitutivas de la etno-

grafía: ¿cuánto hay de interpretación en el proceso de traducción? ¿Se interfieren las voces de las dos visiones culturales? ¿Es posible mediar sin destruir? Ese es el desafío para la civilización contemporánea y, específicamente, para la etnografía.

Todorov recurre al procedimiento de reconstruir visiones del mundo a partir de una serie de textos como forma de atacar la ingenuidad de quienes creen que la transmisión cultural puede producirse sin mediación o interpretación, que los etnógrafos pueden ser meros amanuenses y que el mundo contiene signos puros. Mediante su relectura crítica de textos referidos a contactos históricos, cuya yuxtaposición organiza cuidadosamente, pone de manifiesto la mediación que necesariamente debe darse en cualquier diálogo intercultural.

En una visión general, la historia es un cambio de estructuras: Moctezuma y Colón vivían en una realidad diferente de la de Cortés o Durán, y estos en una realidad diferente de la nuestra. A veces, la transformación estructural puede tener su origen en acontecimientos catastróficos, pero lo más común es que se produzca de manera acumulativa. Según concluye Todorov (pág. 254): «tomar conciencia de la relatividad (y por lo tanto de la arbitrariedad) de cualquier rasgo de nuestra cultura, es ya cambiarla un poco (. . .) [La historia] no es otra cosa que una serie de cambios imperceptibles de ese tipo». La tarea de una etnografía sensible a la historia es percibir los cambios estructurales en los detalles de la vida cotidiana, que son los datos primarios del trabajo de campo y la materia prima de la representación etnográfica.

Pasamos a considerar, por último, un ejemplo de otra forma de experimento en el tratamiento de cuestiones históricas dentro del marco de la etnografía. La historia no se registra de manera uniforme en ningún grupo de sujetos etnográficos. El cambio conlleva la disputa entre interpretaciones, e incluso los períodos sin cambios dramáticos manifiestan formas de comprensión que mantienen vivas experiencias alternativas de una historia y una cultura compartidas. La obra *Literature and violence in North Arabia*, de Michael Meeker (1979), es una lectura de poemas beduinos rwala, recogidos por el etnógrafo Alois Musil a comienzos de siglo. En determinado plano, el estudio es la recuperación

de un diálogo en el sentido que le da Todorov, el rescate del sentido para liberarlo de un estéril estilo folklórico de recolección de datos. El corpus incluye varias versiones de los mismos hechos históricos, y la discrepancia entre ellas permite que Meeker analice las técnicas retóricas y los dilemas pragmáticos que preocuparon a los narradores. Entre ellos se incluye una discusión sobre la naturaleza de la política: los atractivos y los riesgos del heroísmo contra el tedio y la prudencia del liderazgo.

En el plano histórico, Meeker puede mostrar que en ese debate influyen los cambios de la tecnología de la violencia personal. Los relatos se desarrollan en la época de la difusión de las armas de fuego, cuando se volvió posible matar a distancia y el heroísmo se vio ante la amenaza de la obsolescencia. Algunos de ellos son reflexiones acerca de la diferencia entre el heroísmo beduino motivado por el honor y el uso no heroico de la violencia por las fuerzas otomanas. Los dilemas en juego son a la vez específicos de los nómadas de comienzos de siglo y generales de un mundo de Medio Oriente todavía cautivo de la lógica y la dinámica culturales de la institución de las disputas entre grupos. Rasgos como las ideologías del individualismo masculino, el paternalismo familiar y el desdén por el trabajo agrario y la vida sedentaria pertenecen, según Meeker, a una prolongada etapa de asentamiento gradual de los beduinos en la periferia de grupos y Estados sedentarios, durante la cual el caballo y el camello dieron movilidad al individuo agresivo e hicieron que el capital de subsistencia (ovejas, cabras y camellos) fuera vulnerable a las correrías. Meeker toma entonces las características etnográficas «intemporales» del beduino y les da un contexto histórico mediante su elaborada lectura de textos recogidos en un momento de transformación.

El nuevo análisis que Meeker hace de materiales etnográficos anteriores reviste interés para nuestros propósitos porque el autor explora las asociaciones históricas, en situaciones contemporáneas, de géneros muy utilizados que expresan problemáticas o perspectivas morales características. Esos géneros combinan recuerdos con registros de conflictos étnicos y de clase actuales, de los que son expresión ideológica y profundamente afectiva. Las correrías nómadas en busca de camellos de los blancos son un deporte que pierde importancia entre los beduinos nobles, pero el men-

saje de un equilibrio entre el heroísmo y la prudencia, transmitido por la frecuente repetición de relatos de este género histórico autóctono, sigue siendo vigoroso entre los oyentes contemporáneos.

Comparación entre las dos grandes tendencias de la experimentación

Los experimentos económico-políticos suelen armonizar con las convenciones de la escritura realista y tienen una conciencia menos explícita de sí mismos como experimentos que las etnografías comprensivas centradas en la representación de la experiencia. De todos modos, entre las dos tendencias no hay necesariamente una oposición. A menudo, las etnografías más experimentales combinan metas e intereses de ambas, y textos que conciernen a un mismo ámbito etnográfico, pero que responden a distintas tendencias experimentales, pueden ser enteramente complementarios. Los dos libros de los Rosaldo sobre los ilongotes, con su tersa intertextualidad, son un buen ejemplo de dicha complementariedad.

También habría que tener en cuenta que si bien las cuestiones de economía política no constituyen la problemática explícita de las etnografías de la experiencia cultural, estas muestran en su mayor parte una sensibilidad política e histórica a las circunstancias de su trabajo de campo y su escritura. Para las etnografías de la persona, el esfuerzo por comunicar las diferencias de la experiencia cultural es de por sí el reconocimiento de una situación global que pone en tela de juicio las anteriores formas convencionales de retratar convincentemente la diversidad cultural. Esto es, en cierto sentido, una cuestión de economía política histórica, en la misma medida en que lo son los intereses más explícitos de la otra tendencia de la experimentación. A menudo, como ocurre en la obra de Levy, las etnografías de la persona emplean, como recurso de situación, el trabajo de observadores anteriores, en lugar de la antigua retórica del descubrimiento de una cultura prístina. O bien comprenden con mucha claridad la posición que sus sujetos ocupan contemporáneamente en la estructura social: el examen que Obeyese-

kere hace de la conducta religiosa extática se plantea explícitamente como un aporte a la comprensión del surgimiento de un nuevo tipo de estrato socioeconómico en la sociedad de Sri Lanka, y el estudio de Crapanzano sobre Tuhami menciona problemas de impotencia en una situación de clase baja durante la descolonización. O bien, por último, las etnografías de la experiencia muestran un programa doble: Shostak no sólo presentó su informe como una corrección de los retratos que en el pasado se habían trazado de los !kung, sino que lo enmarcó dentro de las inquietudes feministas de la década de 1970, y Favret-Saada planteó su etnografía como distintiva de la lucha entre la retórica de los parisinos y los provincianos contemporáneos, y no como un contraste convencional entre la tradición y la modernidad. Así, las etnografías de la experiencia que hemos examinado no son ni ahistóricas ni políticamente ingenuas.

Determinadas actitudes de una de las tendencias pueden, empero, servir como crítica de actitudes de la otra. Por ejemplo, los especialistas cuyo principal interés experimental es la etnografía de la experiencia ven con insistente escepticismo la afirmación de Willis de que muestra con autenticidad una crítica del capitalismo presente en las palabras y los actos de los chicos de clase obrera, deducida de su diálogo con ellos en el trabajo de campo. Esos especialistas conocen muy bien los recortes y otras mediaciones efectuados a las presentaciones etnográficas ingenuas con el fin de lograr un efecto de autenticidad. Para Willis, la etnografía sigue siendo meramente un método, en tanto que para algunos de los experimentadores con el aspecto dialógico se convierte en el objetivo global de la escritura. Willis y Taussig podrían responder acusando a los epistemólogos del diálogo de refinamientos que llegan al absurdo y al alejamiento de los objetivos tradicionales válidos de la investigación: lo que importa es usar el sonsacamiento de datos para evaluar y comprender el conflicto de clases y el cambio, y no como un fin en sí mismo. Estos enfrentamientos y críticas mutuas, implícitas y a veces explícitas, a propósito de lo que ocurre en una de las tendencias de la experimentación en relación con la otra, constituyen en el momento actual un proceso influyente, que es intenso y estimula las innovaciones.

En el presente capítulo hemos considerado experimentos que están motivados por un interés radical en la repre-

sentación de la diferencia en sí misma, cosa que en el mundo actual se ha vuelto difícil de hacer, o bien por la representación adecuada de la diferencia en los contextos regional, nacional y global, más amplios y más impersonales, de la economía política. En conjunto, las dos corrientes de la experimentación proponen una nueva configuración de la etnografía, a fin de que se haga cargo de un mundo mucho más complejo de lo que antes se suponía: donde el sujeto es a la vez comentarista del mundo del que procede el etnógrafo. En su permanente tarea de registrar y representar las diferencias culturales, pero en un momento en el que la clásica justificación salvacionista de captar lo primitivo antes de que desaparezca por completo ya no es suficiente como razón genérica, los etnógrafos descubren, de una manera más apremiante que nunca, que ellos mismos están profundamente implicados en su trabajo de representación. Por eso se inclinan a destacar la dimensión reflexiva que siempre apuntaló la investigación etnográfica. Esa reflexividad no sólo reclama una adecuada comprensión crítica de sí mismo en todas las fases de la investigación, sino también, en definitiva, una comprensión de su propia sociedad. La reflexividad crítica de los etnógrafos sobre sí mismos y sus sociedades se cruza en los hechos con una vigorosa tendencia de repatriación de los proyectos de investigación, vigente entre los antropólogos.

A decir verdad, en términos de un amplio público potencial de la escritura antropológica, tanto aquí como en el extranjero, la eficacia de las diferencias culturales que el etnógrafo desea transmitir *no* se pone a prueba en experimentos como los que hemos examinado en este capítulo, sino en el uso que puede dárseles para proponer una forma distintiva de crítica cultural que la antropología siempre prometió a sus propias sociedades, pero que sólo ahora está en condiciones de elaborar eficazmente. Esa crítica dependerá del refinamiento y la calidad de la representación de los otros culturales que producen las etnografías contemporáneas, ya que ellos servirán como patrones y marcos para la crítica en el momento de hacer etnografía en casa. Pasamos ahora a considerar esta otra justificación y promesa histórica de la antropología moderna.

5. La repatriación de la antropología como crítica cultural

Lo que impulsó a muchos antropólogos modernos a realizar trabajo de campo y motivó los informes etnográficos resultantes, fue el deseo de ilustrar a sus lectores acerca de otras formas de vida, pero a menudo con el propósito de perturbar su autocomplacencia cultural. Así, a la vez que escribían detalladas descripciones y análisis de otras culturas, los etnógrafos tenían un programa marginal o encubierto de crítica de su propia cultura, esto es, de la vida burguesa y de clase media de las sociedades liberales de masas engendradas por el capitalismo industrial.

La yuxtaposición de las costumbres extrañas y las conocidas o la relativización de conceptos cuya validez se da por sentada, como familia y poder, y las creencias que aportan certidumbre a nuestra vida cotidiana, logran desorientar al lector y modificar su percepción. Con todo, la promesa de la antropología como forma convincente de crítica cultural ha quedado en gran medida sin cumplir. Por lo común, las comparaciones explícitas sólo aparecen en las etnografías como digresiones, comentarios marginales o capítulos finales. Los críticos culturales formados en el país, como Thorstein Veblen, hicieron a menudo más uso de los materiales etnográficos que los propios antropólogos. Las contadas obras recientes que se definen como evaluaciones antropológicas de aspectos problemáticos de la cultura estadounidense, como *America now*, de Marvin Harris (1981), o *Risk and culture*, de Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1982), omiten tomar en cuenta la literatura existente de crítica cultural doméstica; de manera irónica, descuidan justamente algo que es sagrado para los antropólogos que estudian otras culturas: los comentarios autóctonos. En la mayoría de los casos, los antropólogos han tomado menos en serio el trabajo de reflexionar sobre nosotros mismos que el de explorar otras culturas.

Con todo, el cuerpo de etnografía experimental hoy en desarrollo sugiere una renovada posibilidad —que no se advertía desde los primeros días de la etnografía— de cumplir la promesa de crítica cultural que permitió a la antropología moderna justificarse como campo de conocimientos. Por un lado, una de las características de los experimentos contemporáneos es la conciencia de las sutiles influencias que la cultura del etnógrafo ejerce en el trabajo de interpretar otra cultura. Como hemos visto, en el núcleo de experimentos así interesados en representar de manera convincente la experiencia cultural del otro se destaca una crítica epistemológica y política de los fundamentos del conocimiento antropológico moderno. Esto anima —si no exige— a la etnografía a mirarse en el espejo, por así decirlo, y crear un conocimiento etnográfico no menos agudo de sus fundamentos sociales y culturales. Por otro lado, el hecho de que todos los estudios etnográficos contemporáneos se lleven a cabo en un mundo interdependiente y mutuamente informado, donde tanto el etnógrafo cuanto sus sujetos son *a priori* familiares y ajenos el uno al otro, induce a los antropólogos a llevar consigo los puntos de vista de sus sujetos cuando repatrian sus intereses de investigación. Los experimentos de la escritura etnográfica han estimulado la búsqueda de formas creativas de aplicar tanto los resultados esenciales como las lecciones epistemológicas aprendidas en el trabajo etnográfico realizado en el extranjero, a una renovación de la función crítica de la antropología cuando se la ejerce en proyectos etnográficos domésticos.

Esta renovación de la función crítica llega en un momento en que la crítica cultural y social se ha convertido en una justificación racional de la investigación en distintos campos cuyos temas siempre fueron Occidente y la modernidad, y que experimentan a su vez con las técnicas etnográficas o, al menos, con perspectivas comprensivas. Esta orientación de la crítica cultural es, según creemos, otra expresión de lo que hemos caracterizado como una crisis de la representación, producida en mayor o menor grado en casi todas las disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales. En esos ámbitos, la duradera adhesión a sistemas teóricos generales y totalizadores ha quedado en suspenso en beneficio de la representación y la valoración minuciosas de la diferencia y la diversidad, frente a la difundi-

da percepción de un mundo cada vez más homogéneo. Aquí nos interesa establecer de qué manera la crítica cultural en antropología, estimulada por el espíritu de experimentación en sus ámbitos tradicionales de actividad, podría participar de esa orientación y hacer un aporte distintivo y valioso.

En la antropología siempre ha habido un interés interno, en especial en la estadounidense, donde los sujetos exóticos fueron los indios norteamericanos, los inmigrantes y los migrantes urbanos. Pero la actual aplicación de la etnografía por parte de los antropólogos y otros especialistas a una amplia gama de temas de la vida estadounidense, que van desde la cultura de las corporaciones y los laboratorios hasta los significados del rock, no tiene precedentes. La formación de los estudiantes de antropología se centra aún en las etnografías clásicas sobre africanos, indios e isleños del Pacífico, y todavía se asigna prestigio a las carreras profesionales que comienzan con un trabajo etnográfico en el extranjero. Pero cada vez es más frecuente que los antropólogos cuyos primeros proyectos etnográficos se cumplen en ámbitos foráneos, se interesen más tarde seriamente en investigaciones sobre algún tema doméstico. También suele suceder que muchos estudiantes de formación clásica definan sus proyectos iniciales dentro de la diversidad cultural de la sociedad estadounidense. No obstante, nos parecen más interesantes los casos de quienes trabajan en su país después de haberlo hecho en el exterior: su definición de la situación tiene las mayores posibilidades de desarrollar una crítica cultural íntimamente vinculada a los proyectos realizados en otros lugares.

Las razones de esta tendencia que llamamos «repatriación» son muchas. Hay menos apoyo financiero para la investigación en el terreno de las ciencias sociales, en especial para la etnografía en el extranjero, cuyas aplicaciones prácticas no son evidentes. Las sociedades anfitrionas, celosas de su nacionalismo, han vuelto complicada la obtención de permisos de investigación. Por otra parte, hay en la antropología una conciencia cada vez mayor de que las funciones de la etnografía en su país de origen son tan apremiantes y legítimas como lo fueron en el extranjero. Los temores de que desaparezca el sujeto de la antropología, el otro exótico, han demostrado ser infundados: la variación cultural dis-

tintiva está donde se la busque, y suele ser más importante documentarla en el propio país que en el extranjero.

Son muchos los aspectos de la repatriación de la antropología. Entre ellos se cuentan la provisión de datos etnográficos con finalidades administrativas y los llamados de atención para que el público, en interés de la reforma social, conozca los problemas de las víctimas y los desvalidos de la sociedad. Esas justificaciones racionales de la etnografía son importantes y válidas. No obstante, deseamos concentrarnos en el espíritu crítico derivado de la naturaleza dual del mismo proyecto etnográfico, que, según creemos, proporciona las bases para las formas más vigorosas de crítica cultural que puede ofrecer la antropología. Lo que sigue es un intento por situar la antropología dentro de la tradición occidental de crítica cultural y sus variedades más recientes.

La idea de crítica cultural

Los escritos de los principales teóricos y filósofos sociales del siglo XIX pueden leerse como reacciones ante la transformación de las sociedades europeas por el capitalismo industrial: todos ellos comprenden una dimensión crítica. Los más grandes entre esos autores, como Marx, Freud, Weber y Nietzsche, inspiraron una tradición constante, aunque diversa, de crítica autoconsciente de la calidad de la vida y el pensamiento en las economías capitalistas y las sociedades liberales de masas hasta la actualidad. Los géneros de esa crítica han abarcado desde la literatura realista y modernista hasta modalidades de investigación en las ciencias sociales, como los estudios de comunidades, la sociología comparativa y las etnografías entendidas como retratos de ordenamientos sociales alternativos a los de Occidente. En cada generación hubo también críticos culturales que trascendieron las particularidades de la investigación social del momento y presentaron visiones de gran alcance de la historia social. En el contexto estadounidense contemporáneo, entre esas figuras se cuentan Margaret Mead, David Riesman, Philip Rieff, Richard Sennett, Daniel Bell y Christopher Lasch, entre otros. Si bien esas figuras pueden partici-

par en los géneros de la investigación social, su importancia reside en la generalización y la especulación sintéticas en la forma de ensayo.

La crítica cultural es siempre una justificación posible de la investigación social, pero en determinadas épocas los especialistas en ciencias sociales y otros intelectuales la asumen como la razón de ser y el propósito de su obra. El final del siglo XIX fue una de esas épocas. También lo fueron, entre las dos guerras mundiales, las décadas de 1920 y 1930. En nuestra opinión, el período que va desde fines de la década de 1960 hasta nuestros días también debe incluirse en esa caracterización.

En esos períodos han sido importantes dos estilos básicos de crítica cultural. En primer lugar, en su expresión más filosófica la crítica cultural se planteó como una crítica epistemológica de la razón analítica, de la fe de la Ilustración en una razón pura y en el progreso social que supuestamente engendra la racionalidad. Esa crítica filosófica se asienta firmemente en la sociología del conocimiento, un cuestionamiento de la relación entre el contenido de las creencias y las ideas y la posición social de quienes las sostienen o defienden. El efecto de este estilo de crítica cultural es la desmitificación: descubre intereses en y detrás de los significados culturales expresados en el discurso; pone de manifiesto formas de dominación y poder, y por lo tanto se plantea a veces como una crítica de la ideología. El acento en la desmitificación dentro de la crítica cultural se ha dado en el análisis social marxista y weberiano, en el psicoanálisis freudiano y en el análisis cultural nietzscheano. Más recientemente, la semiótica —el estudio de la vida contemporánea como sistemas de signos— ha sido una gran herramienta de la crítica cultural desmitificadora, como lo fue en manos de su maestro, Roland Barthes.

El segundo estilo de crítica cultural ha consistido en un análisis más directo y en apariencia más empírico de las instituciones sociales, las formas culturales y los marcos de la vida cotidiana. Forjado en términos de economía, política y religión —o de acceso a la riqueza, el poder, el status social, la influencia y la salvación—, este enfoque promovió un ubicuo estilo romántico de crítica cultural. Se preocupa por la plenitud y la autenticidad de la vida moderna e idealiza las satisfacciones de la experiencia comunitaria. Tras el

crecimiento del mercado, la burocracia, las grandes corporaciones y los servicios sociales profesionales, ve una declinación de la comunidad y del sentimiento de valía personal necesario para la salud mental. Lleva un registro de las desigualdades relativas de riqueza, la concentración o descentralización de los sectores con poder de decisión y las lealtades cambiantes a partidos e iglesias, así como de la difusión de mercancías y la elección de estilos de vida. A partir de ese relevamiento, promueve o registra alternativas al individualismo tanto en las condiciones sociales cuanto en las formas de pensar la sociedad. Este estilo de crítica cultural está presente en gran parte del debate liberal sobre el bienestar, la justicia y la participación democrática en las sociedades de masas con predominio del mercado; también sirve de guía a intentos más radicales de reorganizar la sociedad. La preocupación por la pérdida del sentido comunitario y la calidad de vida en la sociedad industrial encuentra una destacada expresión como dimensión crítica de gran parte de la literatura del realismo social y sus comentarios, como puede advertirse, por ejemplo, en *The machine in the garden*, de Leo Marx (1964), y *The country and the city*, de Raymond Williams (1973).

Parte del reto de la crítica cultural del siglo XX ha consistido en fusionar esos dos estilos de crítica —prestando atención tanto a la ideología cuanto a la vida social— en un solo proyecto. Esto exige que el crítico cultural sea autocrítico en cuanto a los orígenes de sus propias ideas y argumentos, mientras propone interpretaciones de la vida en una sociedad de la que él es miembro en la misma medida que sus sujetos. En otras palabras, la crítica cultural debe incluir una descripción del *posicionamiento* del crítico respecto de lo que es objeto de crítica y, en segundo lugar, el crítico debe poder *plantear alternativas* a las condiciones que critica. En el pasado, la posición del crítico y el planteo de alternativas se resolvían mediante alguna forma de idealismo, historicismo romántico, utopismo o referencia a lo intercultural. Los críticos culturales han propuesto un principio o estándar puro y abstracto, en comparación con el cual deben evaluarse los contextos de la vida moderna (como en los debates liberales acerca de la justicia en las sociedades democráticas), o bien templan el presente desde el mirador de un pasado más satisfactorio, evocan un futuro más promisorio o

ven la salvación en formas de vida social contemporáneas de las occidentales, pero ajenas a ellas.

Es posible hacer cada una de estas cosas de manera más o menos eficaz, pero como estrategias retóricas han terminado por agotarse en un mundo contemporáneo que no admite comparaciones fáciles con otras alternativas pulcramente forjadas en el tiempo o el espacio, sino que insiste en su propia singularidad problemática y global. Aunque en el mundo todavía abundan las diferencias culturales, también es cierto que la mayoría de las posibilidades son conocidas o al menos han sido examinadas, y que en todos los demás mundos culturales han penetrado aspectos de la vida moderna. Lo que importa no es, pues, una vida ideal en otra parte u otro tiempo, sino el descubrimiento de nuevas posibilidades y sentidos recombinantes en el proceso de la vida cotidiana en cualquier lugar. Deben proponerse, pues, alternativas dentro de los límites de las situaciones y los estilos de vida que son objeto de la crítica cultural. Las estrategias retóricas tradicionales del crítico cultural son, por lo tanto, cada vez más fáciles de desestimar, porque son tan extremadamente pesimistas que no puede vislumbrarse ninguna alternativa, o bien tan idealistas o románticas en el planteamiento de ellas que carecen de credibilidad.

La crítica cultural que la antropología propuso en el pasado estuvo inmersa en los estilos de crítica antes señalados, y la antropología se entregó con demasiada frecuencia a su romanticismo intercultural: la crítica de la sociedad contemporánea desde el punto de mira de una otredad más satisfactoria, sin considerar con mucha seriedad las posibilidades reales de transferir o implementar esa otredad en un marco social muy diferente. Esa estrategia tampoco enfrentó francamente el lado negativo de la otredad satisfactoria cuando se la ve de manera imparcial dentro de su propio marco social.

De todos modos, cuando se reflexiona sobre lo que la antropología podría ofrecer como forma renovada y más vital de crítica cultural, sus métodos etnográficos parecen aptos para aportar soluciones satisfactorias y realistas a los problemas fundamentales antes señalados del posicionamiento crítico y la formulación de alternativas. Con respecto al primero, la etnografía propone la participación en la vida de los otros por medio del trabajo de campo. El etnógrafo está

siempre implicado en su crítica a través de sus interacciones deliberadas con un grupo particular de sujetos. Esto no mitiga la ambigüedad de la posición del crítico (el investigador de campo es parte de la crítica y al mismo tiempo está fuera de ella); por el contrario, el etnógrafo enfrenta de manera directa la ambigüedad de su posición y la convierte en objeto explícito de su reflexión.

Respecto del planteamiento de alternativas, la etnografía explora posibilidades que están estrictamente dentro de las condiciones de vida representadas y no más allá de ellas, en otro tiempo o lugar. De una manera sutil, el etnógrafo puede jugar como crítico con las extrapolaciones o implicaciones utópicas de su material, pero un compromiso con la escrupulosidad de la descripción, combinado con una retórica de la autodesconfianza, exige que la situación existente, tal como la experimentan el etnógrafo y los sujetos, sea plenamente explorada en beneficio del lector. Y es ahí donde reside el poder de la etnografía como crítica cultural: puesto que siempre hay muchos aspectos y muchas expresiones de las posibilidades obrantes en cualquier situación, algunas de las cuales se adaptan mientras que otras se resisten a las tendencias o interpretaciones culturales dominantes, la etnografía como crítica cultural localiza las alternativas exhumando esas muchas posibilidades según se dan en la realidad. Las etnografías experimentales contemporáneas, en particular, dan muestras de astucia en relación con las vulnerabilidades utópicas de anteriores descripciones de los otros exóticos, y en su reflexión autocrítica, centrada en la situación de trabajo de campo, sustentan una orientación acabada hacia sus sujetos, organizada en torno del aquí y el ahora de estas.

Esta insistencia en un realismo descriptivo fundamental hace que las técnicas etnográficas resulten hoy tan atractivas en muchos ámbitos diferentes que afirman que su función es la crítica cultural. Para la antropología, la cuestión es cómo realizar una etnografía crítica en el propio país utilizando su perspectiva intercultural, pero sin ser víctima de representaciones demasiado románticas o idealistas de lo exótico, a fin de plantear una alternativa directa a las condiciones internas. Una crítica cultural típicamente antropológica debe hallar la forma de explorar por igual la posibilidad de alternativas en ambas situaciones —la interna y la inter-

cultural— por medio de la yuxtaposición de casos (derivada de la perspectiva intrínsecamente bifronte de la etnografía), para generar cuestiones críticas en una sociedad y utilizarlas en la investigación de la otra. Este proceso científico no es, en realidad, más que una agudización y un fortalecimiento de una condición común a todo el mundo, donde los propios miembros de distintas sociedades se entregan constantemente a esta misma verificación comparativa de la realidad en relación con posibilidades alternativas. Con todo, caemos en la cuenta de que, en contra de la idea simplista de buscar modelos en las culturas exóticas, muchas de las alternativas que plantean no pueden importarse, como sí sucede con algunas formas de tecnología. Los japoneses, los tonganos o los nigerianos no ofrecen claros contrastes con nosotros; cualquier yuxtaposición entre ellos y nosotros da lugar a una compleja indagación sobre nuestras respectivas situaciones en un orden mundial contemporáneo en el que las relaciones entre sociedades deben presuponerse.

La orientación actual de la crítica cultural y sus antecedentes

Uno de los aspectos interesantes de las décadas de 1970 y 1980 es que la crítica cultural como justificación autoconsciente o de hecho de la investigación llegó a penetrar en muchas disciplinas. Ya no sólo los ensayistas como Daniel Bell, Richard Sennett o Christopher Lasch, que reclaman esa función, sino muchos de los historiadores, científicos sociales y especialistas en literatura, que proporcionaban los datos a los ensayistas, ven hoy en la crítica cultural una de las grandes finalidades de sus propias investigaciones en curso. La crítica literaria se ha liberado de la hostilidad de la Nueva Crítica a las ciencias sociales y procura cobrar importancia en un ámbito más amplio de estudios culturales y en el que la producción misma de textos es vista como un proceso político y social. Los marxistas, entre otros, han redescubierto la «teoría crítica» de la Escuela de Francfort y su examen de la mercantilización de la cultura. Filósofos como Charles Taylor, Richard Bernstein y Richard Rorty se interesan en el desafío que el problema de la contextualidad

representa para las esperanzas de descubrir principios universales, y reconocen el atractivo del objetivo crítico en un momento en que la construcción de sistemas intelectuales ya no despierta expectativas.

Esta corriente de la crítica cultural parecería ser otra manifestación de la crisis general de la representación en los dominios académicos contemporáneos. Las dos características conexas de esa crisis son, primero, la confusión de los intentos de crear teorías generales e históricamente globales que reúnan todas las investigaciones parciales, y, segundo, la percepción generalizada de un mundo fundamentalmente cambiante en el que los conceptos «básicos», probados y verificados que fueron útiles a la investigación empírica, como clase, cultura y actor social, entre otros, ya no funcionan tan bien. Para el especialista las consecuencias han sido dobles. Primero, ha asumido la responsabilidad de definir la significación de sus propios proyectos, porque el paraguas teórico general de justificación del campo ya no lo hace en forma adecuada. La teoría y el propósito de la investigación están, pues, mucho más personalizados, y esto define la naturaleza experimental tanto de la etnografía cuanto de otras formas emparentadas de escritura en los géneros contemporáneos de la crítica cultural. Y, segundo, los críticos culturales se centran en los detalles de la vida social a fin de hallar en ellos una redefinición de los fenómenos por explicar en épocas inciertas y, así, reconstruir por completo los campos, desde el problema de la descripción (o, en realidad, de la representación) hasta la teoría general que ha perdido contacto con el mundo que procura comentar.

Esa búsqueda del detalle en las ciencias sociales e históricas —un acercamiento a lo etnográfico— se advierte aun en el nivel de figuras que, como ensayistas, alcanzaron una posición de críticos culturales generalistas entre un público intelectual masivo. Durante la década de 1950, en la obra de críticos culturales como David Riesman, el problema consistía en la alienación burocrática y el conformismo de la sociedad de masas, en tanto que la respuesta era, retrospectivamente, un alegato ingenuamente optimista en favor del individualismo. En la década de 1960, pese a la imaginería revolucionaria entonces en circulación, había una visión más sutil del poder hegemónico del «sistema» sobre la cultura y el individuo. Si bien así se desmitificaban

las concepciones individualistas, aún subsistía la impresión de que el «sistema» era comprendido o al menos comprensible, y de que, como objeto, se lo podía someter a un cambio revolucionario, ya fuese por medios violentos, en el Tercer Mundo, o a través de la movilización política coordinada y no violenta en el primero. En la década de 1970 sonó a su vez la hora de la desmitificación para esa imaginería revolucionaria, y las imágenes de cambio y transición quedaron sin marcos teóricos más generales que pudieran interpretarlas. La idea de que el «sistema» era bien comprendido se desvaneció lentamente. Un indicio clave de esa impresión de asistir al ocaso de ideas que aún proporcionaban capital intelectual pero que habían sufrido una seria deflación, es la convención, que hemos señalado, de no hablar del presente en términos paradigmáticos o positivos, sino con el prefijo «pos» para autodesignarse: posmodernismo en la literatura y el arte, posestructuralismo en la antropología y la crítica literaria.

El período reciente más similar quizás haya sido el de las décadas de 1920 y 1930. Si sólo consideramos, una vez más, las autodesignaciones, parece haber una relación en la manera en que los críticos actuales han redescubierto a sus predecesores del período de entreguerras. Recuérdese que esa fue también la época en que se consagró el método etnográfico como práctica central de los antropólogos.

Vale la pena describir aquí los principales movimientos de la crítica cultural en Alemania, Francia y los Estados Unidos en las décadas de 1920 y 1930, a fin de indagar cómo abordaron los problemas fundamentales del posicionamiento del crítico y el planteo de alternativas en el ejercicio de la crítica. En Alemania, la Escuela de Francfort desarrolló en sus comienzos un interesante programa teórico de investigación para el examen de los lazos entre la cultura y la sociedad modernas. En Francia, el surrealismo hizo ver que la yuxtaposición de fragmentos etnográficos tomados de culturas exóticas podía revitalizar las perspectivas de la propia cultura. En los Estados Unidos, las décadas de 1920 y 1930 fueron un período fructífero para la experimentación con formas documentales y etnográficas dentro de una tendencia de realismo social que abarcó muchos medios de expresión. En los breves análisis de los puntos fuertes y débiles de cada uno de esos movimientos de la crítica cultural

que presentamos a continuación, procuramos identificar los elementos para una revitalización del objetivo crítico en la práctica de la investigación etnográfica.

La Escuela de Francfort

Quizás el estímulo más importante para la revitalización de la idea de crítica cultural en la generación más joven de la antropología estadounidense desde fines de la década de 1960 y durante la de 1970 fue la Escuela de Francfort de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y sus seguidores (entre los que figuraron, en distintos momentos, el psicoanalista Erich Fromm, el politicólogo Franz Neumann, el sociólogo jurídico Otto Kirchheimer, el sociólogo de la literatura Leo Lowenthal, el economista Friedrich Pollack, el teórico marxista antideterminista Karl Korsch, y el entonces comunista Karl Wittfogel). Formada en las décadas de 1920 y 1930, la Escuela de Francfort intentó analizar el fracaso del socialismo revolucionario en Europa occidental, la totalitarización del comunismo en Europa oriental, la crisis económica de 1929 y el crecimiento constante de los monopolios en la economía, y el ascenso del fascismo.

La más estimulante de las herramientas utilizadas por la Escuela de Francfort fue su desmitificadora serie de preguntas sobre la forma en que los procesos políticos y económicos podrían manipular la cultura y la psicología. Al tratar de establecer las razones por que las muy cultivadas sociedades burguesas de Europa occidental se dejaban caer en manos de dictaduras de masas, y el proletariado industrial parecía cada vez menos propenso a desarrollar una conciencia revolucionaria, Horkheimer y Adorno se preguntaron si los cambios en la psicodinámica de la formación de la identidad en la familia no hacían que el autoritarismo fuera cada vez más natural. En segundo lugar, se preguntaron si la producción industrial de la cultura no contribuía a reforzar esas tendencias autoritarias. Si bien ambos autores dieron a esas preguntas respuestas sumamente pesimistas, en parte porque se insinuaba la amenaza del fascismo, su manera de formular las cuestiones sigue siendo importante pa-

ra la crítica cultural hasta el día de hoy. A diferencia de gran parte de las ciencias sociales de esa época y de épocas posteriores, sus exploraciones de la naturaleza de la sociedad industrial nacían de una lúcida visión consciente del momento histórico en que escribían. Esta crecida percepción de los obstáculos y las crisis del presente es un rasgo característico de los períodos en que la crítica cultural como función de la teoría social tiene un papel preponderante. Por otra parte, la Escuela de Francfort fue precursora de los enfoques políticamente receptivos de los estudios de la familia y la industria cultural como medios para comprender la cultura de masas en las sociedades modernas. La crítica cultural posterior, lo mismo que la sociología de la cultura convencional, han seguido esa orientación.

Horkheimer y Adorno sostenían que en una economía tecnológica, cuando el padre pierde su función como transmisor de aptitudes, experiencia y acceso a la riqueza, las condiciones sociales de la dinámica psicológica dentro de la familia cambian en forma decisiva. El superyó del niño no se forma por obra de su padre sino de los grupos de pares en la escuela, y de la propaganda del Estado y los medios masivos fuera de ella. Como lo había observado Freud, cuando muchos individuos colocan un mismo objeto en el lugar del ideal del yo, sus actos emocionales e intelectuales empiezan a depender cada vez más del refuerzo representado por su reiteración, en similares términos, por los otros miembros del grupo. El superyó de la mayoría de los individuos se vuelve entonces cada vez más rígido, intolerante y dependiente de fuertes líderes autoritarios.

El argumento no sólo se refería a las condiciones de posibilidad del fascismo en Europa. En términos mucho más generales, también era una exploración de la naturaleza de la producción industrial de cultura, sobre todo en los Estados Unidos. La industria cultural estaba constituida por las películas de Hollywood, la radio, los discos, la fotografía; en suma, la cultura popular en todas sus formas, reproducida en millones de copias idénticas y difundida por el mercado. Horkheimer y Adorno sugerían que había una relación entre esos medios de la cultura de masas y el autoritarismo creciente de la familia, que se alimentaba de una regresión del pensamiento independiente a una fantasía susceptible de manipulación con fines comerciales y políticos. Adorno se

preocupaba porque, en la medida en que la cultura de masas está sometida a las presiones del mercado, el éxito premia a lo que más se vende; apela, así, al mínimo común denominador, y por consiguiente a lo menos propenso a estimular el pensamiento crítico, la respuesta diferencial o la flexibilidad madura que resultan del trato con situaciones y dificultades no estereotípicas.

Las preocupaciones de la Escuela de Francfort predieron su agudeza crítica durante la década de 1950, cuando se las devaluó como mera investigación de tiempos de guerra sobre la propaganda política y el autoritarismo. Las cuestiones relacionadas con los cambios en la estructura psicológica de los individuos, la familia y la política se formulaban entonces en corteses debates liberales sobre si la cultura de masas era buena por ser democrática o mala por ser mediocre. Pero con las luchas del movimiento por los derechos civiles, la campaña contra la Guerra de Vietnam y la preocupación por la naturaleza imperialista de las corporaciones multinacionales estadounidenses, el espíritu desmitificador de la Escuela de Francfort volvió a resultar atractivo, particularmente en los Estados Unidos. Gracias a sus escritos y a su actividad docente en Brandeis y Berkeley, Herbert Marcuse se convirtió en el transmisor fundamental de las ideas de la escuela, aun cuando en una forma bastante modificada y transicional: su fusión del psicoanálisis y las exploraciones económico-políticas eran mucho más optimistas respecto de las posibilidades de una sociedad posterior a la escasez, y sus análisis del hombre posfreudiano se parecían a otras críticas formuladas en la década de 1950 al conformismo de las sociedades democráticas de consumo.

Al intensificarse las luchas que se libraban en torno de los derechos civiles y la Guerra de Vietnam, los estudiantes quedaron cada vez más expuestos a análisis más agudos y escépticos. Y cuando esas luchas se apaciguaron, el sesgo escéptico no se perdió; por el contrario, se redescubrió a Walter Benjamin como crítico que elaboraba el lado opositor de la cultura moderna, que había opuesto resistencia a la asimilación a los modos existentes de producción e intercambio, a la vez que se rebelaba contra las reificaciones de la cultura.

Adorno había definido como verdadero al arte que estimula el pensamiento crítico a través de la negación de las

realidades empíricas de las que surge. Según él, el arte crea imágenes de belleza o de orden que no concuerdan con la realidad, y desmonta las percepciones cotidianas del mundo. Adorno temía que, al difundirse la industria cultural, el verdadero arte quedara cada vez más aislado, como la obra irrelevante de una diminuta elite. Benjamin creía, con más optimismo, que los medios de la tecnología moderna permitirían a los grupos de la sociedad expresarse y difundir sus subculturas particulares. A partir de esta idea, el estudio de la cultura popular ha dado recientemente un giro notable y estimulante. No desestimados ya como parientes pobres de la «alta cultura», los estudios sobre el rock y las subculturas juveniles han indagado los diferentes modos en que las clases trabajadoras, los grupos étnicos específicos, las subculturas regionales y las generaciones jóvenes se definen mediante una comparación entre sí o con otros grupos de la sociedad, un cotejo de sus condiciones materiales y sociales y una confrontación con la historia. No resulta sorprendente que ese giro haya dependido muchísimo de un espíritu etnográfico de investigación.

En resumen, la primera Escuela de Francfort de Horkheimer, Adorno y Benjamin aportó un vigoroso y desmitificador paradigma de investigación centrado en las relaciones entre las economías de mercado, la política de la sociedad de masas y las formas culturales. Aunque atractivas para el estado de ánimo de la década de 1970, las contribuciones de la primera Escuela de Francfort dejan hoy algo que desear. No presentó alternativas explícitas y se instaló resueltamente, en cambio, en la especificidad de las circunstancias del momento en Europa y los Estados Unidos; no propuso una teoría general, sino que empleó con habilidad el capital crítico de teorías del siglo XIX, aunque sabía que eran anticuadas. Las consecuencias del derrumbe de la sociología parsonsiana en la década de 1960 y la dificultad de reanimar alternativas marxistas fosilizadas y faccionales plantearon en la década de 1970 una situación paralela para la cual resultaba atractiva la respuesta que la Escuela de Francfort había dado tiempo atrás en un período de similares características. El estilo de la escuela era el del ensayo: la idea fragmentaria en una era en la que se creía que el conocimiento era demasiado complejo y cambiaba con demasiada rapidez para poder subsumirlo fácilmente en una

gran teoría. Las deficiencias más notorias de la Escuela de Francfort provenían del carácter puramente teórico de sus deducciones, esto es, del hecho de omitir la comprobación empírica de sus ideas o no abordar la ambigüedad de su propia posición como intelectuales, que podía fortalecer determinadas perspectivas y excluir otras. Para dar validez y ampliar las ideas de Benjamin acerca de las posibilidades de liberación y resistencia en la vida cotidiana, habría que encarar microestudios de primera mano, como los que promueve la etnografía.

El surrealismo

Si la contribución de la Escuela de Francfort a las modalidades actuales de crítica cultural es explícita y se sitúa en el nivel del cuestionamiento teórico, la del surrealismo francés es más internalizada, más difusa, y se ubica en el plano de los intereses etnográficos en la descripción de lo real. Es bien conocida la manera en que el surrealismo expresa la conciencia modernista; con frecuencia, se reflexiona menos sobre su relación con la etnografía, tanto epistemológica como institucionalmente.

Al igual que la Escuela de Francfort, los surrealistas se rebelaron contra una cultura reificada cuyas normas, convenciones y sentidos colectivos tradicionales les parecían artificiales, construidos y represivos. Se deleitaron en subvertir, parodiar y transgredir esas convenciones muertas mediante yuxtaposiciones inesperadas, *collages* de elementos incongruentes extraídos de lo erótico, lo inconsciente y lo exótico. En rigor, sus técnicas de yuxtaposición y *collage* confirmaban la rapidez y la normalidad crecientes con que en el mundo moderno podían reunirse los fragmentos de culturas que una vez fueron diferentes. Los surrealistas utilizaron el término «etnográfico» para transmitir su actitud relativista y subversiva, que podía refutar toda verdad o costumbre local con una alternativa exótica, tomada del trabajo que contemporáneamente realizaban antropólogos franceses en Africa, Oceanía y la América aborigen.

James Clifford (1981) sugiere tres rasgos de una «actitud etnográfica surrealista» moderna, compartidos por el movi-

miento surrealista y la etnografía antropológica. Primero, «ver la cultura y sus normas —belleza, verdad, realidad— como ordenamientos artificiales, susceptibles de un análisis imparcial y una comparación con otras disposiciones posibles, es algo decisivo para una actitud etnográfica», y se trata, por cierto, del fundamento de la idea semiótica moderna de la construcción de la cultura. Segundo, la disponibilidad ineludible de otras creencias, otros ordenamientos sociales y otras culturas hizo que el estudio del «otro» fuera central para la conciencia moderna y promovió una actitud irónica respecto de la cultura propia. Tercero, tanto el surrealismo como la antropología llegaron a ver la cultura como una realidad en disputa entre varias interpretaciones posibles, patrocinadas por grupos con diferentes situaciones de poder entre sí.

Desde luego, había grandes diferencias entre lo etnográfico como lo utilizaban los artistas surrealistas, simplemente para provocar y renovar la creatividad en su propio lenguaje cultural, y como lo entendían los antropólogos seriamente interesados en otras realidades culturales. El esclarecimiento de esas diferencias tomó forma intelectual a través de los cismas del movimiento surrealista y del modo en que se desarrolló la etnología francesa. En los primeros tiempos del surrealismo, entre los partidarios de André Breton se contaban Michel Leiris y Georges Bataille; ambos desertaron a fines de la década de 1920 y pasaron al Instituto de Etnología de París, creado por Marcel Mauss, Paul Rivet y Lucien Lévy-Bruhl en 1925. Bataille editaba una revista, *Documents: Archeologie, Beaux Arts, Ethnographie, Variétés* (1929-1930), que sirvió como lugar de encuentro para los disidentes de la «ortodoxia» surrealista del grupo de Breton y para futuros etnógrafos como Marcel Griaule, André Schaeffner, Leiris, Georges-Henri Rivière y Paul Rivet. Bataille, él mismo un rebelde, desarrolló en direcciones un tanto excéntricas las ideas de Marcel Mauss acerca de la ambivalencia de la cultura. Mantuvo durante toda su vida una estrecha relación con Alfred Métraux, el etnógrafo de los indios tupí-nambá de la Amazonia; ayudó a Rivet y a Métraux a organizar la primera exposición parisina de arte precolombino y ejerció una poderosa influencia sobre la actual generación de posestructuralistas franceses, como Michel Foucault (que supervisó la edición de sus obras comple-

tas), Roland Barthes, Jacques Derrida y los integrantes del grupo *Tel Quel*.

En 1931, varios de los colaboradores de *Documents* —Griaule, Leiris, Schaeffner— participaron en una gran expedición etnográfica, la Misión Dakar-Djibouti, que se organizó para estudiar a los dogon de Africa Occidental. Sus resultados reflejaron la situación transicional de esos etnógrafos entre sus intereses modernistas y antropológicos. Comparado con la etnografía británica o estadounidense del mismo período, el material recogido entre los dogon es rico en su elaboración de una cosmología y una disposición mental filosófica alternativas a las de Europa, pero pobre en su descripción de los aspectos prácticos del modo real de vida de los dogon.

Otras dos instituciones fueron fundamentales para este grupo de etnógrafos franceses que siguieron interesados en la vanguardia y comprometidos con ella: el Museo del Hombre (organizado por Rivet) y el Colegio de Sociología (Bataille, Leiris, Roger Caillois), que sesionó desde 1938 hasta 1940. Walter Benjamin frecuentaba este último, y en el otro se formó una de las primeras células de la resistencia francesa a los nazis.

El surrealismo puede verse como un componente general, importante y ubicuo de la conciencia moderna o, más específicamente, como un conjunto artístico de técnicas que contribuyeron a expresar esa conciencia moderna en las décadas de 1920 y 1930, y que sigue siendo hoy en día un interesante vehículo de la crítica cultural literaria en varios países del Tercer Mundo. Como técnica artística, el surrealismo fue un comentario liberador sobre la vida moderna, que suministró un vocabulario a la crítica cultural e inauguró una visión en que la cultura se considera modificable y discutible. Pero se inclinó a mantener un carácter lúdico, sin una base en la crítica sociológica, con un enfoque etnocéntrico de las preocupaciones europeas y carente de una reflexión sobre su propio punto de vista epistemológico: más una guerra de guerrillas semiótica que una crítica cultural sistemática. No obstante, los etnógrafos que surgieron del diálogo con el surrealismo recibieron una herencia dual. Primero, el desarrollo del potencial crítico presente en el método etnográfico requiere que los antropólogos tomen en serio la noción de la realidad moderna como una yuxtaposi-

ción de puntos de vista culturales alternativos, que no sólo son simultáneos sino que interactúan, y no como fragmentos estáticos, sino como construcciones humanas dinámicas. Segundo, la visión de la cultura como una construcción flexible de las facultades creativas alienta a los etnógrafos a exponer sus procedimientos de representación, los hace autoconscientes como escritores y, por último, les sugiere la posibilidad de incluir otras voces autorales (las de sus sujetos) en sus textos.

La crítica documental en los Estados Unidos

Mientras que la crítica cultural de la Escuela de Francfort de la década de 1930 se destacaba por la profundidad de su indagación teórica pero carecía de fundamentos etnográficos, y el surrealismo francés de la década de 1930 empleaba vigorosamente una técnica de yuxtaposición de lo conocido con lo otro exótico o primitivo pero fracasaba en el desarrollo sistemático de su crítica cultural y sólo jugaba con la etnografía, la crítica cultural estadounidense de la década de 1930 se hizo etnográfica en extremo. Como lo expresa William Stott (1973), «un afán documental recorría la cultura de la época en la retórica del *New Deal* y de los proyectos de arte de la WPA [Work Projects Administration]; en la pintura, la danza, la ficción y el teatro; en nuevos medios como la radio y las revistas ilustradas; en el pensamiento popular, la educación y la publicidad» (pág. 4). Los asistentes sociales escribían informes de casos para instruir al público acerca de los desocupados; había libros con imágenes en los que se experimentaba con el medio fotográfico para captar «la experiencia humana» (por ejemplo, *Land of the free*, de Archibald MacLeish, 1937; *An American exodus*, de Dorothea Lange y Paul Taylor, 1939, y *Let us now praise famous men*, de James Agee y Walker Evans, 1941), y textos de ciencias sociales escritos a la manera documental, en particular los promovidos por la escuela de etnografía urbana de Chicago.

Había sed de información confiable, una generalizada sospecha de que los periódicos manipulaban las noticias, una constatación de que los funcionarios del gobierno de

Hoover reaccionaban ante la crisis económica negando los problemas, con la esperanza de estimular de ese modo la confianza empresaria, y una simple falta de acceso a los datos públicos. La Gran Depresión, según señala Stott, fue prácticamente invisible para el observador casual, en sus dimensiones y sus contornos: recién en 1940, por ejemplo, el gobierno adoptó una forma eficaz de medir el desempleo (entrevistas mensuales en treinta y cinco mil hogares, que constituían una muestra representativa de la población). Somos nosotros quienes, una generación más tarde, disponemos de imágenes nítidas de la Depresión, suministradas por los fotógrafos y otros documentalistas de la década de 1930.

La sed de documentos puede advertirse aun en las artes: en la década de 1920, los textos de no ficción superaron en ventas a los de ficción en una proporción de dos a uno; los noticieros y las revistas con fotos eran muy populares; la propia ficción se inclinó al realismo de sensibilidad documental; y hasta el ballet de Martha Graham optó por temas relacionados con la situación de los Estados Unidos o las conmociones sociales que se producían en Europa. Desde el punto de vista de su importancia como precedentes de la renovación contemporánea de la crítica cultural antropológica, se destacan los proyectos artísticos de la WPA y la escuela de etnografía urbana de Chicago.

Stott atribuye a los proyectos de la WPA haber producido una revolución cultural que hizo que los Estados Unidos se autodescubrieran como cultura y apreciaran su diversidad regional. La WPA no sólo alentó a artistas tan distintos como Aaron Copland, Moses Soyer y Robert Sherwood a volcarse a los temas estadounidenses, sino que creó un público masivo: galerías de arte en miles de ciudades, producciones teatrales, grabaciones de música folklórica y 378 guías del viajero. La modalidad documental era un género radicalmente democrático, que dignificaba al hombre común y mostraba que los ricos y poderosos eran personas como las demás. Las guías del viajero de la WPA se deleitaban en ese espíritu democrático, en el que los negros y los indios tenían mayores posibilidades de inclusión que los blancos de igual importancia y, como lo señala un reseñador, Robert Cantwell, «los gestos que rinden más frutos para las comunidades provienen en general del hombre humilde».

La escuela de etnografía urbana de Chicago, creada por el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, también estaba imbuida del espíritu documental y fue precursora en la aplicación del método de observación participante, menospreció los métodos estadísticos por superficiales (aunque necesarios) y elaboró estudios de casos. Algunas de sus investigaciones se identificaban demasiado con los sujetos, se extraviaban en el sensacionalismo y no tenían sentido de la proporción; otras carecían sencillamente de un objetivo teóricamente fundado. De todos modos, los estudios de Chicago establecieron la plataforma para investigaciones sobre la movilidad social, los patrones barriales de sucesión, la organización comunitaria local, los procesos de migración desde Europa o el sur hacia las ciudades industriales, y los ámbitos simbólicos de competencia por la hegemonía y el control culturales. En una época de gran cambio social del que la mayoría de los estadounidenses eran conscientes, esos estudios etnográficos, marcadamente empíricos y atentos a los detalles de la vida cotidiana, respondían a la necesidad de saber qué le ocurría a la sociedad en un nivel concreto de descripción. Los trabajos incluidos en *Yankee city*, de William Lloyd Warner, *Street corner society*, de W. F. Whyte, y los distintos estudios de Chicago realizados por Wirth, Park, Burgess, McKenzie y sus colaboradores conservan su condición de importantes esbozos etnográficos.[1]

El problema primordial de este nuevo estilo de etnografía sociológica (problema compartido por otras modalidades

[1] En la Universidad de Chicago, la antropología, separada del Departamento de Sociología, compartió ese entusiasmo documentalista. Robert Redfield, yerno de Robert Park, no sólo fue precursor de los nuevos métodos en México, sino que tomó parte activa en la lucha por la igualdad de oportunidades educativas para los negros y otras minorías de los Estados Unidos; más tarde, con el patrocinio de la Fundación Ford organizó un seminario sobre civilizaciones comparadas que contribuyó a que la India contemporánea y otras sociedades agrarias en vías de industrialización se convirtieran en temas de interés central para la antropología. La antropología social británica, representada en la persona de Radcliffe-Brown en la década de 1930, dio nuevos bríos al espíritu documentalista. Según recuerda Fred Eggan, Radcliffe-Brown fue recibido como un liberador del anticuarismo del estilo antropológico de Franz Boas, y legitimó el trabajo de los antropólogos sobre los problemas sociales, que la Gran Depresión había vuelto urgentes.

documentarias de la década de 1930) fue tal vez el supuesto de que la documentación o la descripción de la realidad no eran problemáticas desde el punto de vista técnico, y que la evidencia empírica se explica más o menos por sí sola. El problema es más agudo en el caso de la fotografía: los nuevos análisis de cómo se seleccionaban las imágenes, cómo se hacía posar a la gente, cómo se redactaban los epígrafes, la manera en que se recortaban las fotos: todo ello revela la sutil, o no tan sutil, manipulación de la realidad y de las impresiones del espectador. Lo mismo puede decirse de la etnografía. El proyecto etnográfico más ambicioso de ese período, la serie *Yankee city* de W. Lloyd Warner, es extraordinariamente rico en información, pero carece de claridad en cuanto a qué hacer con todo ese material, o tan rico que admite distintos análisis, especialmente en relación con cuestiones fundamentales como la naturaleza de la estratificación de clases o la determinación de si la estadounidense era una sociedad abierta y con movilidad social, o un sistema cada vez más cerrado, atado a las clases.

Fueron pocos los campos que se sustrajeron a la misión crítica autoconsciente durante las décadas de 1920 y 1930, y la antropología no estuvo entre ellos. En ese período se estableció la práctica de la etnografía como principal actividad profesional de esa disciplina, y a ella, como lo hemos sostenido, se asoció la promesa de que los problemas de su propia sociedad iban a ser de su incumbencia. Esta función crítica del trabajo de campo, no realizado en la sociedad convencional estadounidense sino principalmente entre los indios norteamericanos, y de vez en cuando en el extranjero, resultó de particular importancia para los discípulos de Franz Boas. Un ejemplo clave es el de Margaret Mead, que utilizó patrones de la crianza de los niños, los roles sexuales y las emociones que había descubierto en Samoa y Nueva Guinea, para criticar las pautas estadounidenses y reclamar su modificación. Fue Mead quien desarrolló la yuxtaposición estratégica de una perspectiva exterior, adquirida en un trabajo de campo de primera mano, para desmontar la percepción que los estadounidenses tenían de sus costumbres como «naturales» e inmutables. Así, la promoción del método etnográfico en la antropología durante un intenso período de crítica cultural en la vida intelectual estadounidense, también reflejó ese espíritu crítico.

En síntesis, la crítica cultural estadounidense de las décadas de 1920 y 1930 fue experimental en sus afanes de representación documental y en los primeros pasos dados por la antropología para yuxtaponer temas etnográficos de otras culturas a situaciones domésticas. Le faltó la imaginación teórica de las modalidades europeas de crítica del mismo período, más objetivas, y supuso que la documentación de la realidad no era técnicamente problemática,[2] cosa que,

[2] Hemos omitido aquí el tratamiento de una lúcida y difundida tendencia de la crítica cultural inglesa del período de entreguerras. En muchos aspectos, esa corriente significó un paralelismo con los intereses documentarios y realistas sociales de los estadounidenses. El más recordado de los críticos ingleses de esa época sigue siendo, por supuesto, el ensayista y literato George Orwell. A propósito de un paralelo específicamente etnográfico con las investigaciones de los sociólogos de Chicago, en la década de 1930 un grupo de especialistas ingleses en ciencias sociales llevó adelante un proyecto fascinante pero no muy bien recordado y estudiado, al que denominó Observación Masiva. Las implicanciones de vigilancia presentes en esta investigación experimental, que combinaba las técnicas de investigación social y la autoetnografía, traen a la memoria la noción foucaultiana del panóptico. No podemos menos que citar parte del prefacio del volumen en que se publicaron los resultados de ese proyecto (Jennings y Madge, 1937):

«A principios de 1937, cincuenta personas de distintos lugares del país aceptaron colaborar en la realización de observaciones sobre la forma en que transcurría su vida cotidiana y la de otras personas. Esos cincuenta Observadores [La mayúscula hace más ominosa la sensación de vigilancia. (*N. del T.*).] eran la vanguardia de un movimiento en evolución, que apuntaba a la aplicación de los métodos de la ciencia a la complejidad de una cultura moderna. En junio de 1937 se publicó un folleto titulado *Mass-Observation*, en el que se esbozaba este experimento en sus aspectos teóricos y prácticos y se subrayaba la necesidad de contar con un mayor número de Observadores. Ese folleto, que es hasta ahora la descripción más completa del experimento, fue objeto de una sorprendente publicidad en la prensa. A las pocas semanas más de mil personas se habían postulado como Observadores, y su número crece constantemente.

»En este momento los Observadores abarcan todo el país. Están en los centros industriales, en las zonas urbanas y rurales, en las aldeas, los suburbios y los pueblos. Entre ellos se cuentan mineros del carbón, obreros de la industria, tenderos, viajantes, amas de casa, enfermeras, empleados bancarios, hombres de negocios, médicos y maestros, científicos y técnicos. Gran parte de ellos ya han demostrado ser capaces de escribir informes verdaderamente útiles (. . .) Desde febrero, estos Observadores han elaborado informes sobre lo que les ocurría un día determinado, a saber, el 12 de cada mes. Se han concentrado en los hechos de la rutina diaria (. . .)

en cambio, era justamente el problema de los surrealistas. Un ejercicio vigoroso y distintivo de la crítica cultural por parte de los antropólogos debería combinar el empirismo del realismo documental estadounidense con la visión y la vitalidad teóricas de la Escuela de Francfort en su época inicial, además del espíritu lúdico y la osadía de las yuxtaposiciones del surrealismo francés. Antes de evaluar una función crítica tan robustecida de la antropología, debemos examinar más a fondo, de hecho, su extensa tradición de crítica en su propio contexto cultural.

La tradición de la crítica cultural en antropología

El hecho de que las raíces de la antropología contemporánea siempre se sitúen en el siglo XIX no es arbitrario. El método comparativo del siglo XIX intentó comprender la diversidad de las sociedades contemporáneas incorporándolas en una secuencia evolutiva, no necesariamente rígida, o a una única cadena del ser, aunque con la forma de un árbol que se ramifica. Suele estar popularmente en boga desestimar el pensamiento evolutivo decimonónico por considerarlo etnocéntrico, burdo y al servicio de las elites domésticas y los gobiernos coloniales. Pero en términos de crítica cultural conviene recordar que esa modalidad del método comparativo desempeñó un importante papel en las luchas que se libraron en el siglo XIX para establecer una visión científica y secular, defender el carácter maleable y por lo tanto refor-

---

»(. . .) Los resultados que se obtengan cuando el método esté completamente desarrollado han de ser de interés para el trabajador social, el antropólogo de campo, el político, el historiador, el agente de publicidad, el novelista realista y, en rigor, para cualquier persona que se preocupe por saber qué quiere y piensa realmente la gente. Nos proponemos mantener nuestros archivos abiertos a todo investigador serio. Pero al margen de sus usos científicos específicos, creemos que la observación reviste en sí misma un verdadero valor para el Observador. Incrementa su capacidad de ver lo que hay a su alrededor y suscita en él un nuevo interés por comprenderlo (. . .) Además, la vitalidad de la Observación Masiva depende de las críticas y sugerencias de todo el cuerpo de Observadores, que deben ser algo más que simples instrumentos de registro» [págs. ix-x].

mable de la sociedad, y, por último, echar las bases del sentido moderno de un pluralismo tolerante.

Gran parte del método comparativo fue progresista para su época: en su haber se cuentan la defensa de la unidad psíquica de la humanidad en contra del racismo vocinglero, la insistencia en el principio del uniformitarismo en contra de la afirmación teológica de los actos arbitrarios de la intervención divina (y, por lo tanto, de la autoridad de la teología), el desmentido de que el primitivo fuera un ejemplo de la pérdida de la gracia (y de que, por consiguiente, había razones morales que justificaban su sometimiento a la esclavitud o a otras formas de dependencia tutelar) y el uso de ejemplos tomados del mundo no occidental o de los indios norteamericanos para criticar a la sociedad victoriana en cuestiones referidas al derecho de propiedad, la desigualdad en las relaciones políticas, la familia, el derecho y la autoridad religiosa. *La rama dorada*, de James Frazer, posiblemente la obra evolucionista más leída e influyente, se convirtió en un tesoro de símbolos e imágenes para las generaciones modernistas de poetas y escritores. A través de estos mismos autores, su elegante estilo inspiró el tono irónico del siglo XX, en el que se encerraba un reconocimiento de la pluralidad de perspectivas alternativas sobre la verdad, y la idea de que las creencias y los comportamientos deben considerarse con una percepción sardónica de la falibilidad humana.

El desafío que debió enfrentar la antropología del siglo XX fue lograr que la crítica del proceso civilizador, iniciada por los evolucionistas, fuera más mordaz, menos romántica y menos utópica. Intuitivamente parece obvio que los esquemas evolucionistas proporcionan bases insuficientes para criticar sociedades que ellos mismos reconocen como las más evolucionadas. A pesar de los ejemplos tomados de otras sociedades para censurar aspectos de las sociedades más modernas, dichas críticas siguen siendo *ad hoc*, fragmentarias y nostálgicas; el mensaje subliminal tiende a afirmar la superioridad básica de la sociedad europea o estadounidense moderna. Esa herencia del evolucionismo sigue firmemente arraigada en el pensamiento popular contemporáneo: el *continuum* de la modernización o el desarrollo, o los esquemas bimembres de tradicional / moderno, prealfabetizado / alfabetizado, agrícola / industrial, derivan

de la doctrina victoriana del progreso y refuerzan la complacencia estadounidense o europea en el autoelogio.

En las décadas de 1920 y 1930 la antropología creó el paradigma etnográfico, que implicaba una crítica latente y tenaz de la civilización occidental en su versión capitalista. La idea era que en Occidente habíamos perdido lo que ellos —los otros culturales— aún poseían, y que de las representaciones etnográficas podíamos extraer lecciones morales y prácticas fundamentales. En términos generales y un poco simplistas, la etnografía propuso tres grandes críticas. Ellos —los hombres primitivos— conservaron el respeto por la naturaleza y nosotros perdimos (el edén ecológico); ellos mantuvieron una vida comunitaria densa, íntima y satisfactoria, un modo de existencia que nosotros hemos perdido (la experiencia de la comunidad); y ellos conservaron un sentido de lo sagrado en la vida cotidiana, y nosotros ya no lo tenemos (la visión espiritual). Presentadas fuera del contexto de algún caso etnográfico particular, esas críticas parecen toscas, pero son de todos modos las ideas críticas centrales que constituyen la parte oculta del desarrollo del método etnográfico en las décadas de 1920 y 1930.

De la evolución respectiva de la etnografía en los Estados Unidos y Gran Bretaña durante ese período de formación nacieron dos temas o estilos de crítica cultural: en los Estados Unidos, como hemos visto, el relativismo se transformó en un concepto organizador general, apropiado para una sociedad compuesta por inmigrantes de diversos orígenes; en Gran Bretaña, la naturaleza de la racionalidad se convirtió en un tema organizador general comparable, adecuado quizá para una sociedad con mayor conciencia de clase en la que la elite intelectual empezaba a comprender gradualmente que sus modos de pensamiento no eran necesariamente los únicos válidos.

En los Estados Unidos, Franz Boas abrazó tanto el proyecto decimonónico de la antropología como el desarrollo del paradigma etnográfico. Los debates en que intervino y la crítica cultural que formuló abordaron ambas épocas de la antropología. No obstante, sus discípulos, que maduraron profesionalmente en las décadas de 1920 y 1930, definieron a qué se referiría el relativismo en lo sucesivo, y su crítica cultural hizo hincapié en las condiciones contemporáneas de la sociedad estadounidense. De allí deriva la diferencia

entre Franz Boas y su discípula Margaret Mead, quien se convirtió en *el* modelo del antropólogo como crítico cultural. Boas utilizó la etnografía para debatir cuestiones residuales derivadas del marco del pensamiento evolucionista del siglo XIX e impugnar concepciones racistas del comportamiento humano que por ese entonces florecían. Mead y otros, como Edward Sapir, Elsie Clews Parsons y Ruth Benedict, se concentraron mucho más en su crítica cultural. Comenzaron por recurrir a los temas de la antropología para sondear las circunstancias específicas de los Estados Unidos en las décadas del veinte y el treinta. Mientras que Boas había sido un crítico de las doctrinas intelectuales con grandes implicaciones sociales, sus discípulos fueron fundamentalmente críticos de la sociedad bajo el estandarte del relativismo.

Como críticos culturales, los etnógrafos ingleses hallaron una guía en las críticas implícitas de la sociedad británica presentes en las obras de figuras destacadas como Malinowski y Evans-Pritchard. Con osadía, tomaron prácticas como la brujería y la magia, y las compararon en un pie de igualdad con la ciencia y el sentido común occidentales. El efecto fue la aparición de un cuestionamiento innovador de la idea de racionalidad, relativizada al mostrar en términos comparativos lo que los filósofos de la ciencia empezaban a demostrar en términos lógicos: las formas en que los sistemas de creencias, incluida la ciencia, se protegen de la refutación. También consideraron la división básica de la vida institucional occidental —la política, la economía, la religión, el parentesco— y se preguntaron cómo las sociedades tribales, que carecen de esa diferenciación institucional, cumplen no obstante las mismas funciones que nuestra sociedad. Mostraron, en sustancia, que hay otras maneras de ordenar la sociedad que son tan racionales como la nuestra, o más. Creció el respeto por el conocimiento ecológico de Africa Central, por ejemplo, después de que los esfuerzos europeos por aumentar «más racionalmente» la producción condujeron a la erosión y el hambre. Del mismo modo, creció el respeto por las técnicas curativas tradicionales cuando el conocimiento biomédico occidental resultó inaplicable.

Tanto las empresas etnográficas estadounidenses como las británicas atrajeron a las mujeres, los extranjeros, los judíos y otros grupos que se sentían marginales, pero perte-

necían sin embargo a sistemas sociales en los que eran intelectuales privilegiados y con los cuales, en última instancia, estaban comprometidos. Así, ninguna de las formas de crítica cultural aparecidas en la antropología durante las décadas del veinte y del treinta era demasiado radical, en el sentido que daban a esta palabra los marxistas o los surrealistas continentales. Se trataba de la crítica de especialistas marginales cuyo interés fundamental no estaba en sus propias sociedades sino en otras. La tradición de la crítica cultural en la antropología del siglo XX tiene sus raíces en esa marginalidad limitada de quienes la ejercían. Así, como críticos culturales los antropólogos desarrollaron una crítica liberal, parecida a la que se expresaba en otras ciencias sociales; manifestaron simpatía por los oprimidos, los diferentes y los marginales, y subrayaron la insatisfacción moderna con la vida de una clase media privilegiada. La suya fue una crítica de las condiciones, pero no del sistema o la naturaleza del orden social en sí mismo.

En la década de 1960, cuando estaban de moda la retórica y las visiones revolucionarias, comenzó a desarrollarse un sentido más histórico del papel de la antropología. En lugar de conformarse sencillamente con microestudios, los antropólogos plantearon cuestiones sobre la naturaleza de los sistemas mundiales de poder, la dependencia económica, las relaciones psíquicas de las sociedades del Tercer Mundo con culturas más poderosas y la coerción. De qué modo habrían de influir esas cuestiones en la práctica de la etnografía fue una pregunta que quedó sin respuesta en la década de 1960. Hoy, sin embargo, en el momento experimental que hemos descripto, esas cuestiones inciden íntimamente en la escritura de la etnografía. El efecto de esa conciencia que en definitiva impregna la práctica consiste en sugerir la posibilidad de formas de crítica cultural en la antropología que son más innovadoras y realistas que las del siglo XIX y más sistemáticas que las de la década de 1930.

La importancia actual de la antropología

En la actualidad la antropología tiene, entre los especialistas de otras disciplinas y el público, una imagen heterogé-

nea. Por una parte, su atractivo principal es su método etnográfico, que, como hemos visto, despierta cada vez más interés en muchas disciplinas como modo de elaborar nuevos enfoques de sus objetos tradicionales de análisis. Por otra parte, la antropología suele ser identificada con el estudio de las culturas primitivas. Si bien hay muchas formas de cultura tecnológicamente simples y de pequeña escala que aún no han sido estudiadas —y las nuevas etnografías así lo demuestran constantemente—, la percepción generalizada es que las culturas exóticas están desapareciendo y, con ellas, la *razón de ser* de la antropología. Y si las culturas exóticas que todavía subsisten son cada vez más marginales en un mundo que parece homogeneizarse, ¿qué importancia tienen entonces para la vida moderna sus realidades y experiencias aisladas? Lo que es más fundamental, la figura del primitivo, que antes fue un vigoroso marco descriptivo en el que podían representarse las diferencias y posibilidades alternativas para conocimiento del público lector estadounidense, ha perdido mucho de ese vigor. Antes de considerar de qué modo puede la antropología formular una crítica cultural más eficaz, tenemos que examinar los dos aspectos de este marco de recepción conflictiva.

El atractivo de la etnografía

Un ejemplo crucial del uso de la etnografía con una finalidad crítico-cultural, aunque sin reconocimiento de la antropología, es la obra de Paul Willis *Learning to labour* (1981 [1977]), que hemos examinado en el capítulo anterior como un trabajo trascendente en el terreno de los estudios de economía política. Willis distingue su etnografía estratégica —centrada en la educación escolar como contexto formativo importante de la experiencia de la clase obrera— de la etnografía de la antropología, a la que atribuye un compromiso con el holismo, es decir, la presentación de un cuadro de la totalidad del modo de vida de una cultura. Esa distinción es sumamente desafortunada, porque supone que la antropología está atada al estudio de sociedades simples y autosuficientes, en las que la presentación de la totalidad es en cierto modo más sencilla. Esa visión de la antropología,

separada de la etnografía como método, es en parte herencia de su marginación como disciplina académica y, en parte, resultado de la idea de que los antropólogos perseguían un conocimiento *generalizado* de la sociedad que estudiaban, en vez de reconocer a la etnografía como método de descripción en beneficio de argumentos de interés teórico.

Si hacemos a un lado el problema de la imagen de la antropología, podemos decir que el libro de Willis demuestra una importante función crítica que el enfoque etnográfico es capaz de cumplir. Willis se sitúa en la tradición marxista, en la que siempre ha estado presente el problema de la relación de los intelectuales con la clase revolucionaria, el proletariado. Aunque los intelectuales hacen su propia crítica de la sociedad, la crítica auténtica debería proceder de la clase trabajadora. Una de las metas principales de la crítica cultural marxista es, pues, recuperar o descubrir la crítica *de facto* de la sociedad que está implícita en las experiencias de la vida cotidiana de la clase trabajadora. El estudio de Willis se suma a una extensa tradición de observación y documentación de las condiciones de los pobres y la clase obrera en Inglaterra. Pero la fuerza del libro radica en que, como etnógrafo, su autor afirma estar descubriendo las críticas y observaciones sociales de la clase obrera gracias a su registro del comportamiento y el lenguaje de los jóvenes de esa clase en un marco estratégico —la escuela estatal— en el que las clases sociales no sólo se encuentran cara a cara, sino que también se determina de la forma más decisiva el curso de vida de los individuos de la clase trabajadora.

Al representar la crítica que esos jóvenes hacen de la sociedad, el etnógrafo confiere más autenticidad a la crítica cultural: no es ya la crítica de un intelectual imparcial; es, más bien, la que hace el sujeto, sacada a la luz por medio de la empresa etnográfica. La importancia de la etnografía estriba en que potencialmente existen muchas de esas críticas, y toca al crítico cultural descubrirlas, representarlas, señalar su origen o su incidencia y explorar su penetración y su significado. Al fin y al cabo, esas son las fuentes de la diversidad en el ruedo cultural, y constituyen la crítica cultural cotidiana y no intelectualizada que los grupos hacen desde distintas perspectivas.

La de Willis es una versión marxista del atractivo de lo etnográfico dentro de una tradición ya vigorosa de crítica

cultural, pero ese atractivo es mucho más amplio. La tarea de la crítica cultural etnográfica es descubrir la diversidad de modos de adaptación y resistencia de los individuos y los grupos al orden social que comparten. Es una estrategia que apunta a descubrir la diversidad en lo que parece ser un mundo cada vez más homogéneo.

El crítico cultural se convierte de hecho en un lector de críticas culturales descubiertas por la etnografía, y no en un intelectual independiente creador de juicio crítico. El proceso etnográfico implica, por cierto, problemas técnicos; por ejemplo, es lícito preguntarse cuánto de lo que Willis atribuye a los jóvenes de clase trabajadora corresponde en realidad a lo que él mismo construye en la retórica de la escritura etnográfica. De todos modos, es atractiva la idea de que la función del etnógrafo es descubrir, leer y hacer visibles para otros las perspectivas críticas y las alternativas posibles en las vidas de sus sujetos. Se trata de una función que la antropología ha desempeñado en el extranjero, y debería ser el estilo de crítica cultural que pudiera efectuar en casa. Lo que la distinguiría de la obra de Willis no es una adhesión poco realista al holismo, sino la aplicación en los Estados Unidos (o en Inglaterra) de la perspectiva comparativa del trabajo realizado en el extranjero. Un problema con el que tal vez tendría que enfrentarse esa forma de crítica cultural es el debilitamiento del atractivo de lo primitivo o lo exótico como espacio descriptivo en el que evocar alternativas y diferencias.

El debilitamiento del atractivo de lo primitivo y lo exótico

Desde el siglo XVI hasta el XIX, el encuentro cada vez más abundante con otras culturas significó un gran incentivo para una etnografía de lo exótico y un considerable interés, internamente, por los relatos de viajes (científicos o no) a pueblos extraños. Hoy es común creer que con el progreso de las comunicaciones y la tecnología el mundo se convierte en un lugar más homogéneo, integrado e interdependiente, y que con ese proceso empiezan a desaparecer lo verdaderamente exótico y la visión de la diferencia que ese exotismo

proponía. La etnografía (en especial las recientes etnografías de la experiencia que hemos estudiado) demuestran constantemente que no es así o, en todo caso, que la desaparición no es tan rápida o tan profunda como muchos creen. Sin embargo, pruebas contundentes que proceden de medios masivos como la televisión o de los viajes turísticos impresionan fuertemente a las clases medias acomodadas y las inducen a creer que todo el mundo se está convirtiendo en parte de la cultura de masas de las sociedades plurales modernas.

Durante mucho tiempo el otro primitivo —una visión del Edén, en el que los problemas de Occidente no existían o se habían resuelto— fue una imagen poderosa que servía a la crítica cultural (y en algunos casos también al chauvinismo cultural). En verdad, el interés y la recepción generales del método etnográfico propuesto por la antropología se vieron favorecidos, en especial en los Estados Unidos, por esa tradición esencialmente romántica y popular del buen salvaje que se remonta por lo menos a la Ilustración. Los antropólogos describían en efecto culturas que estaban en declinación, y esa sensación de pérdida inminente todavía es punzante en la escritura etnográfica, como parte del motivo narrativo del salvataje que tiene tanta importancia para la justificación de la antropología como empresa científica moderna. Pero en realidad no había ninguna indicación cierta de que los antropólogos empezaran a quedarse sin temas.

En las décadas de 1920 y 1930, un comentario sobre la cultura estadounidense mediante la evocación, por ejemplo, de la cultura de Samoa por alguien que hubiera estado allí, tenía plausibilidad e interés no sólo para los antropólogos, sino también para el público en general. Las décadas de 1970 y 1980 se parecen mucho a ese período anterior, ya que en ellas hay tanto una conciencia generalizada de que en el orden mundial se producen grandes cambios, como una falta de claridad en cuanto a las orientaciones y las opciones, pero los recursos de la antropología, tal como se los presentaba tradicionalmente, no parecen poseer ya su atractivo crítico y reflexivo. Un signo reciente de ello es, por ejemplo, la muy discutida retrospectiva presentada en el Museo de Arte Moderno de Nueva York con el título «"Primitivismo" en el arte del siglo XX: afinidad de lo tribal y lo moderno». El otro exótico inspiraba a los artistas de vanguardia en las dé-

cadas de 1920 y 1930, pero ahora esta fuente de crítica e innovación ha perdido su capacidad de provocar conmoción; esa muestra señala la asimilación definitiva de lo primitivo en la historia del arte occidental.

Nuestra conciencia es hoy más global e histórica: invocar otra cultura significa ahora situarla en un tiempo y un espacio que son los nuestros y, por tanto, verla como parte de nuestro mundo, y no como un espejo o una alternativa a nosotros mismos, surgidos en un ámbito enteramente ajeno. Si nos referimos por ejemplo a la fascinación que ha producido recientemente en Occidente el éxito económico japonés, sabemos que ese éxito no puede atribuirse simplemente a una misteriosa diferencia cultural entre ellos y nosotros, y que los japoneses tampoco proponen modelos que puedan transferirse pulcramente a nuestro ámbito. Antes bien, después de una etapa de textos sensacionalistas sobre los secretos culturales del desempeño económico del Japón, tenemos una visión más sobria, compleja y realista de ellos como nuestros competidores y, a la vez, nuestros asociados en un mundo común. Por último, fenómenos tan importantes y universalmente reconocidos como la amenaza nuclear y el consumismo opacan la nitidez de las diferencias culturales por cuyo intermedio los antropólogos hicieron tradicionalmente sus comentarios sobre su propia sociedad. Para recuperar una audiencia más vasta, la antropología necesita descripciones de la diferencia que reconozcan, sin embargo, los factores reales de homogeneización del mundo contemporáneo.

En términos puramente domésticos, el papel de lo exótico ha sido desplazado por otros ámbitos descriptivos idóneos para plantear importantes diferencias dentro del estilo de vida predominante en los Estados Unidos, así como alternativas a él. A diferencia de la evocación de mundos culturales remotos que pueden darnos lecciones sobre nosotros mismos, esos otros ámbitos ya existen dentro de nuestros propios mundos sociales. Por ejemplo, el debate acerca de las diferencias de género, promovido por el feminismo, es uno de los ámbitos más eficaces, y a menudo cae en las mismas estrategias retóricas que antaño se utilizaron para contraponer las insatisfacciones de la sociedad civilizada a las virtudes del primitivo (por ejemplo, Gilligan, 1982): los hombres son acaparadores (capitalistas), las mujeres son

nutricias (orientadas a la reciprocidad). Las discusiones sobre las diferencias entre la vida de blancos y negros, pobres y clase media, homosexuales y heterosexuales, también han proporcionado marcos para la consideración de las realidades alternativas. El relativismo, que durante mucho tiempo fue un importante mensaje de la etnografía practicada en el extranjero, se ha convertido hoy en un lugar común del discurso liberal interno. El debate sobre la inteligencia artificial es otro dominio que acaso se ha apropiado en forma más convincente de las viejas inquietudes antropológicas respecto de la naturaleza esencial y las capacidades del hombre, tradicionalmente opuestas a las de los demás animales, pero hoy contrastadas con las máquinas de factura humana (véanse, por ejemplo, Bolter, 1984, y Turkle, 1984).

En todos esos ruedos, el tema tradicional de la antropología ha sido desplazado en parte por vehículos más apremiantes y próximos a nuestras inquietudes, aptos para la discusión contemporánea de las mismas cuestiones que históricamente planteó la antropología. Con todo, una antropología sensible a las condiciones contemporáneas del conocimiento y a las percepciones de sus lectores aún puede proponer una crítica cultural eficaz si logra reformular su utilización de los materiales etnográficos interculturales. Las perspectivas interculturales todavía tienen un importante papel por desempeñar en la realización de los proyectos de una etnografía repatriada, la definición de nuevos enfoques para fenómenos que en nuestra sociedad se dan por descontados, la formulación de cuestiones, y en la sugerencia de posibilidades o alternativas en temas domésticos que sólo se ponen de manifiesto mediante el contraste comparativo con otros materiales culturales. Por último, la integración global aparentemente creciente no indica la eliminación de la diversidad cultural sino, antes bien, la oportunidad de contraponer diversas alternativas que, sin embargo, comparten un mismo mundo, de modo que cada una de ellas pueda ser mejor comprendida a la luz de las otras. Examinaremos ahora las principales técnicas del pasado en la crítica cultural de la escritura antropológica, para sugerir formas más eficaces de fortalecer esa función arraigada en el método etnográfico desde sus comienzos.

6. Dos técnicas contemporáneas de crítica cultural en la antropología

La eficacia de la crítica suele depender tanto del modo en que emite su mensaje como de cuál es ese mensaje; en las obras críticas más elaboradas, el contenido y la forma están íntimamente vinculados entre sí. En este capítulo queremos considerar dos técnicas de la crítica en la antropología que aplican la investigación etnográfica hecha en el extranjero a cuestiones culturales domésticas. Nos proponemos indagar de qué modo el trabajo hecho por la antropología en el exterior puede llegar a constituir la base de una forma específica de crítica cultural que dé a los temas internos un tratamiento etnográfico tan completo en sus propias condiciones como el que aplica a los casos «estímulo» de los tópicos extranjeros.

Esas dos técnicas —la crítica epistemológica y la yuxtaposición intercultural— son variedades de la estrategia crítica básica del extrañamiento. La ruptura del sentido común, hacer lo inesperado, situar temas conocidos en contextos desconocidos y hasta chocantes, son los medios de que se vale esta estrategia para hacer que el lector tome conciencia de la diferencia. El extrañamiento tiene muchas aplicaciones al margen de la antropología. Es una estrategia básica no sólo de la crítica surrealista, como ya hemos visto, sino también de la expresión artística en general. En fecha reciente Arthur Danto (1981) ha escrito extensamente sobre esta función del arte, y acaso sea significativo, en consonancia con nuestras observaciones acerca del interés que la crítica cultural suscita en muchos campos, que lo haga en estos momentos. No obstante, en la expresión artística el enfoque crítico se elabora mediante un único efecto visual o literario intenso. En la antropología y otros discursos analíticos y descriptivos, el efecto de extrañamiento es sólo un trampolín para una exploración sostenida. Por ejemplo, una investigación etnográfica y crítica de la práctica médica

puede iniciarse comparando a los médicos modernos con los chamanes de una tribu. No obstante, en lo que definiremos como la versión más fuerte de ese tipo de proyectos de crítica en antropología, el extrañamiento, más que un recurso para captar la atención, es un proceso que debe generar una reflexión crítica acerca de los medios de ese mismo extrañamiento: en nuestro ejemplo, consideran no sólo lo que pensamos de los médicos, sino también lo que pensamos de los chamanes.

El *extrañamiento mediante la crítica epistemológica* se desprende de la naturaleza misma del trabajo antropológico tradicional: ir a la periferia del mundo eurocéntrico, donde *se supone* que las condiciones son las más ajenas, y hacer una revisión profunda del modo en que habitualmente pensamos las cosas a fin de enfrentarnos con lo que en términos europeos son elementos exóticos. Para una crítica cultural seria, el desafío consiste en trasladar al centro las ideas adquiridas en la periferia, a fin de hacer estragos en nuestras formas establecidas de pensar y conceptualizar. A menudo esta empresa se acepta como fantasiosa, agradable o excéntrica, y no como realmente cargada de consecuencias, persuasiva o mordaz. Si bien la sátira tiene su utilidad, esta empresa puede alcanzar efectos más serios si logra modificar las bases a partir de las cuales normalmente nos diferenciamos (en el centro) de los otros (en la periferia). Vivimos en una realidad tan culturalmente construida y poco «natural» como la de ellos; y una vez reconocida esta unidad fundamental entre ellos y nosotros, contaremos *entonces* con una base más válida para considerar las diferencias sustanciales.

El *extrañamiento mediante la yuxtaposición intercultural* opera en un nivel mucho más abiertamente empírico y menos sutil que el de la otra técnica. También propone una crítica cultural más drástica y frontal. Es el cotejo de la etnografía hecha en el exterior con la etnografía doméstica. La idea es utilizar los datos esenciales de otra cultura para explorar los datos específicos concernientes a un tema de crítica interna. Esa es la técnica clásica del extrañamiento en la que fue precursora Margaret Mead, y el medio empleado con más frecuencia para demostrar el relativismo cultural. Margaret Mead yuxtaponía sus observaciones de los adolescentes de Samoa con la adolescencia de los Estados

Unidos a fin de mostrar a los norteamericanos que ese período de la vida no es necesariamente una etapa de tensión y rebelión, y que en la adolescencia estadounidense estas tienen causas sociales y culturales que podrían modificarse.

En la antropología actual quedan muy pocas —si las hay— de esas yuxtaposiciones culturales plenamente consumadas, porque requieren una etnografía *igual* en ellos y en nosotros, estrechamente vinculadas entre sí. Entre el período inicial de ese trabajo y el presente, o bien se ha trasladado una etnografía hecha con seriedad en el exterior para aplicarla a situaciones domésticas conocidas sólo de manera impresionista o, en el mejor de los casos, a partir de fuentes secundarias; o bien se ha realizado una etnografía seria en el ámbito interno sin referencia alguna a un trabajo paralelo en el extranjero o con su mención pero sólo en forma *ad hoc* o ilustrativa; o bien, para finalizar, se ha hecho una etnografía seria tanto en el ámbito local como en el extranjero pero sin establecer entre ellos vínculos estrechos. El primer caso es el de Margaret Mead. El último es, por ejemplo, el de W. Lloyd Warner, cuyos estudios de *Yankee city* sólo se inspiraron de un modo general en su trabajo anterior e igualmente notable entre los aborígenes australianos. Un caso intermedio es el de los estudios interculturales sobre la crianza de niños dirigidos por John y Beatrice Whiting, en los que se aplicó el mismo diseño de investigación a comunidades del exterior y de los Estados Unidos, pero se suprimieron todas las técnicas de extrañamiento y la posibilidad de hacer crítica cultural quedó eliminada casi por entero. La forma más vigorosa de yuxtaposición intercultural requiere, pues, proyectos etnográficos duales, igualmente comprometidos en sus respectivos contextos e igualmente embarcados en la crítica cultural.

Como un legado de la grandiosa visión de la antropología del siglo XIX, el alcance comparativo de cualquier trabajo etnográfico específico debería ser grande, si no global; sin embargo, en la práctica se limitó concretamente a comparaciones controladas: se compara una cultura con otras similares en el plano regional. Esa limitación del alcance efectivo de la comparación como producto de la magnitud más reducida de la práctica antropológica ha hecho que la técnica de yuxtaposición intercultural sea contrastante y dualista. Aunque el espíritu del relativismo consiste en decir que

nuestra modalidad es sólo una entre muchas otras, en términos *prácticos* ese relativismo se desarrolló dentro del paradigma etnográfico por medio de comparaciones de conjuntos de culturas muy limitados. En realidad, si bien la naturaleza bifronte de todo proyecto etnográfico se centra en un dualismo nosotros-ellos, la ejecución real de un proyecto de crítica incluye una pluralidad de referencias a otras culturas. Estas se introducen inevitablemente como una tercera perspectiva, según la hemos denominado, en el proceso de comparación e impiden que el carácter fundamentalmente dualista de la crítica cultural etnográfica se someta a juicios simplistas del tipo mejor-peor acerca de las dos situaciones culturales que se yuxtaponen. Como mínimo, esta crítica cultural exige que una percepción de la capacidad común de comunicación y la pertenencia compartida a un sistema global inspire y complejice legítimamente cualquier proyecto de crítica construido de manera dual.

Si estudiamos más a fondo las dos técnicas de crítica ya mencionadas, discerniremos versiones más débiles y más fuertes de cada una de ellas. Lo que distingue a las versiones más débiles de las más fuertes es su manejo de la ingenuidad metodológica o intencional contenida en la mayoría de las investigaciones comparativas interculturales. En el hoy clásico argumento que presentan en *Closed systems and open minds* (1964), Max Gluckman y Eli Devons se enfrentan al problema de limitar la empresa etnográfica, especialmente en sociedades que con anterioridad han sido objeto de muchas investigaciones eruditas. Dichos autores se pronuncian en favor de la validez de cierto tipo de ingenuidad que permita al etnógrafo entrar en el terreno con una mentalidad abierta y relativamente libre de los prejuicios y supuestos de las convenciones investigativas preexistentes. Hay dos maneras de recurrir a esta ingenuidad metodológica. En una de ellas, el antropólogo, como crítico de su propia sociedad, hace que esta aparezca lo más extraña posible al poner entre paréntesis toda familiaridad previa y simular que entra en un contexto completamente ajeno. Esta ingenuidad fingida, aunque puede producir un efecto de extrañamiento, implica renunciar a la ventaja de que el antropólogo reflexivo sea su propio informante; la crítica planteada de esta manera, más allá del efecto de extrañamiento en sí mismo, es forzosamente superficial. No parte

de lo que el antropólogo en realidad conoce y apenas toma en cuenta lo que los antropólogos saben sobre otras culturas.

La otra forma, más sustancial, de estudiada ingenuidad consiste en que el antropólogo actúe como crítico de su propia sociedad a partir de lo que como especialista sabe sobre otra sociedad, y no de lo que conoce de la suya. Ello conduce a una crítica más rica, pero debilitada, de todos modos, por la ingenuidad autoimpuesta con respecto a las condiciones domésticas. Como la etnografía en el extranjero se enriquece y ya no hay para ella ningún tema seguro y que se dé por descontado, resulta más importante tratar las pautas domésticas con una comprensión tan profunda y variada como la que se aplica afuera. Tal como lo sostuvimos en nuestro examen de la etnografía experimental en el extranjero, la autorreflexión, que es un tema común a esos experimentos, ha suscitado cuestiones en relación con los antecedentes culturales del propio etnógrafo que, cuando este repatria sus actividades, le exigen que considere a los miembros de su propia sociedad tan problemáticos como a sus sujetos del extranjero. Así, al estudiar al otro, el etnógrafo empieza a poner en cuestión de una nueva manera su propia cultura natal. Esto debería conducir a las formas más fuertes de crítica que proponemos.

Debe quedar en claro que las expresiones «más débil» y «más fuerte», aplicadas a las modalidades de la crítica cultural, no son sinónimas de «peor» y «mejor», aun cuando lo que deseamos es promover el desarrollo de formas más fuertes de crítica. Podría afirmarse que la forma más eficaz de crítica cultural que la antropología ha ofrecido hasta ahora ha sido esencialmente satírica. El ejemplo más famoso es, quizás, el artículo de Horace Miner (1956) sobre los «Nacirema» (*American* leído al revés). Mediante el empleo de un lenguaje comportamental neutro, despojado de referencias culturales reconocibles, Miner hace que la conducta cotidiana de los norteamericanos parezca extraña. Es cierto que hay un pase de manos y el ejercicio impresiona como una artimaña, pero el efecto momentáneo es un destello de divertido extrañamiento. Existe todo un género de escritos sobre las ideas, las instituciones y las costumbres estadounidenses que sugieren, en un tono ligero, la vida en sociedades tribales o extrañas (véanse, por ejemplo, la reciente visión del

Congreso que presenta Weatherford en *Tribes on the hill*, 1981, y el estudio *Laboratory life* de Latour y Woolgar, 1979, quienes emplean metáforas explícitamente antropológicas). La utilización que Veblen hace de materiales etnográficos para dar un pellizcón a las clases medias estadounidenses es quizás el modelo clásico. Esa forma de crítica cultural puede llevarse a la práctica de manera más o menos eficaz y con una intención crítica más o menos seria. Con todo, creemos que, por muchos que sean sus defectos, hay intentos contemporáneos que definen variedades más fuertes de extrañamiento y podrían llegar a convertirse en formas aun más vigorosas de crítica cultural.

Ejemplos de extrañamiento mediante la crítica epistemológica

Esta técnica de la crítica fue desarrollada con más riqueza en la antropología reciente por los especialistas y profesores que en la década de 1960 comenzaron a destacar nuevas formas de entender el concepto de cultura, en el que siempre se basó la antropología estadounidense. Esos esfuerzos se vieron incentivados por la introducción de las perspectivas comprensivas examinadas en el capítulo 2, que se proponían modificar el modo en que tradicionalmente se escribían los informes etnográficos. Por desdicha, la línea divisoria fundamental del debate, como hemos visto, se trazó de manera simplista entre los llamados antropólogos simbólicos (los nuevos teóricos de la cultura, que abogan por un examen del sentido y el «punto de vista nativo» como objeto central del estudio antropológico) y los materialistas (que mantienen un enfoque más tradicional de la conducta, la acción y los intereses, esto es, las preocupaciones políticas y económicas básicas que explican en todas partes la vida social). En verdad, uno de los puntos débiles de los teóricos de la cultura estriba en que no lograron enfocar adecuadamente las cuestiones de economía política, ya fuese porque para ellos era irrelevante hacerlo, o porque sus intentos en ese sentido eran una parte secundaria e incompleta de su trabajo. A raíz del alcance decisivo que tiene en el pensamiento occidental la importancia de la política, la economía y el in-

terés propio como esquemas explicativos fundamentales de lo que ocurre en la vida social, es inevitable que cualquier intento de destacar el poder de los símbolos, por persuasivo que sea, se tome a la ligera si no aborda o reformula con seriedad las explicaciones materialistas. Así como una de las grandes tareas de los discípulos de los teóricos de la cultura de la década de 1960 es hacer que las perspectivas comprensivas den cuenta de los problemas de economía política e historia, una de las principales tareas de la crítica epistemológica propuesta por la antropología es ocuparse de una manera directa y novedosa del sesgo materialista o utilitarista del pensamiento occidental en las explicaciones de la vida social.

Entre los teóricos de la cultura más destacados se cuentan Clifford Geertz, David Schneider, Mary Douglas y Marshall Sahlins. A partir de trabajos realizados en el extranjero, cada uno de ellos ha presentado lo que llamamos una crítica epistemológica del modo en que nosotros —tanto los especialistas en ciencias sociales como las personas envueltas en su vida cotidiana— concebimos la sociedad y la cultura. Hemos elegido una obra reciente de cada uno de esos autores, que plantean de diversos modos sus críticas epistemológicas: amplios enunciados teóricos (Sahlins), capítulos marginales en estudios etnográficos de otras culturas (Geertz); intentos de estudiar la cultura estadounidense con los métodos desarrollados en el examen de otras culturas (Schneider), y obras que abordan explícitamente cuestiones del momento (Douglas). Los trabajos van desde la «alta» crítica cultural, dirigida a los intelectuales, hasta la crítica cultural más accesible, que se propone repensar el modo en que las ciencias sociales consideraron cierta «ideología en acción». Como críticos culturales, esos autores influyeron entonces no sólo en otros antropólogos sino también en especialistas de otras ciencias sociales y comentaristas sociales, modificando la forma de ver sus respectivos temas.

Ninguna de las obras en que nos detendremos consiguió plenamente su propósito, en razón del estilo de ingenuidad metodológica que se impusieron sus autores; con todo, cada una de ellas sugiere una forma potencialmente más fuerte de crítica cultural. Después de reseñarlas, nos ocuparemos de los discípulos de los teóricos de la cultura y considerare-

mos el repertorio de tópicos que abordan en una especie similar de crítica epistemológica.

Culture and practical reason, de Marshall Sahlins (1976), es una audaz crítica del pensamiento utilitario y materialista, no sólo en la antropología sino también en el pensamiento occidental en general. Sahlins sostiene que el concepto antropológico de cultura deja atrás antiguos dualismos como mente / materia e idealismo / materialismo al poner de cabeza la posición del materialismo y dar prioridad a las cuestiones del sentido cultural por encima de las concernientes a los intereses prácticos y las preocupaciones materiales. Tanto la satisfacción de las necesidades mediante la explotación de la naturaleza como las relaciones egoístas entre los hombres están constituidas por sistemas simbólicos que tienen su propia lógica o estructura interna. Para el hombre no existen la naturaleza pura, la necesidad pura, el interés o las fuerzas materiales puras, sino que son todas construcciones culturales. Esto no significa que no haya límites biológicos o ecológicos, sino más bien que la cultura media toda percepción humana de la naturaleza, y que entender esas mediaciones es una clave mucho más importante para explicar los hechos humanos que el mero conocimiento de esos límites. En rigor de verdad, para Sahlins las cosas —el mundo natural— son construcciones culturales en la misma medida que las ideas, los valores y los intereses. El honor, la codicia, el poder, el amor, el temor son motivos para la acción, pero no meros universales: se los define y ejecuta a través de formas culturales que pueden diferir mucho entre sí. Sahlins presenta su vigorosa defensa de la cultura como una crítica del prestigio que en el pensamiento occidental ostentan las formas técnicas y materialistas de la comprensión.

La tarea de la antropología es, pues, producir descripciones de las culturas que revelen sus estructuras distintivas de sentido. Sahlins refiere en tono polémico los fracasos de los fundadores del método etnográfico moderno —Boas y Malinowski— en esa tarea. Pese a afirmaciones en contrario, nunca llegaron a superar realmente los supuestos de la razón práctica profundamente arraigados en sus esquemas conceptuales y, como tales, los estilos inglés y estadounidense de antropología que los adoptaron nunca llegaron verdaderamente al corazón de las culturas de las que se ocupa-

ban.[1] Incapaz de explorar las estructuras profundas de sentido de otras culturas, la antropología difícilmente podía proponer una vigorosa interpretación crítica de las formas de comprensión de su cultura de origen.

Armado con una técnica analítica más refinada, Sahlins hace una penetrante crítica del pensamiento materialista occidental. Luego, en un capítulo posterior, aplica su versión del análisis estructuralista a la sociedad burguesa, como demostración de la validez de su crítica epistemológica en el corazón mismo del lugar de que brotó y donde se refinó la razón práctica como modo privilegiado de pensamiento. Como estrategia, elige la comida, la ropa y el color: cosas familiares que por lo común no se consideran organizadas en clasificaciones o códigos rigurosos. Al mostrar que esas clasificaciones estructuran el mundo sobre el que actúa el pensamiento materialista y utilitario, busca desplazar ese estilo de reflexión de su posición de prestigio o como modo de pensar de sentido común entre sus lectores y lo somete así a un trabajo de extrañamiento, en beneficio de ellos. Es esto lo que permite afirmar que Sahlins ha escrito una obra de crítica cultural.

[1] Sahlins sostiene que Malinowski, pese a que declaraba que su meta era suscitar el punto de vista nativo (mediante el registro de textos nativos a fin de captar hasta donde fuera posible la vívida riqueza del discurso indígena), y a despecho de su tentativa funcionalista de ir más allá de las explicaciones ideológicas locales de por qué las cosas se hacen como se hacían (examinando la forma en que diferentes sectores de la sociedad tenían efectos indirectos o interrelacionados sobre otros sectores de ella), dejaba, no obstante, que el trabajo de traducción oscureciera la lógica cultural distintiva del sistema nativo. Este oscurecimiento se relacionaba de manera directa con el intento de Malinowski de mostrar a sus lectores que costumbres aparentemente sin sentido eran inteligibles y racionales en términos europeos. El efecto era asimilar la cultura que se describía a la lógica cultural de Europa, en lugar de preservar su lógica propia. En Boas se daba el problema inverso: al pretender subordinarse al sistema cultural de los pueblos que estudiaba y permitir que los hechos se ordenasen por sí mismos en lugar de imponerles un orden, no hacía más que reunir una masa informe de datos. Su procedimiento reducía al antropólogo a la condición de un dispositivo registrador, y el texto resultante a una compilación insuficientemente interpretada. El procedimiento de Malinowski interpretaba de más, al recrear al nativo a imagen de la cultura del autor. La solución para evitar esos dilemas polares es mostrar los recursos lógicos de estructuración que hacen que una cultura sea sistemática. Sahlins comienza por trabajar según la modalidad etnográfica convencional: toma ejemplos de lugares exóticos y, a la manera tradicional del saber antropológico, vuelve a analizar obras clásicas y saca a la luz nuevas ideas en ellas.

Nuestra producción de granos forrajeros y ganado vacuno cambiaría, lo mismo que nuestro comercio internacional, si nos alimentáramos principalmente de carne de perro. De tal modo, los costos de oportunidad del cálculo económico son secundarios o posteriores a nuestros tabúes concernientes a cuáles especies animales se pueden comer y cuáles no. Así, el bistec sigue siendo el corte más caro a pesar de que en términos absolutos su oferta es mucho más grande que la de lengua. Las personas más pobres comen cortes de carne más baratos: más baratos porque son culturalmente inferiores, no a causa de su disponibilidad, como lo entendería la economía. Con gracia e ironía, Sahlins declara que «Estados Unidos es la tierra sagrada del perro», y que en su modelo cultural de la comida, el principal componente cárnico, el bistec, evoca el polo masculino de un código sexual que debe de remontarse a la identificación indoeuropea del ganado vacuno con la virilidad. El código comestible/incomestible tiene una clara lógica que distingue, en los animales que se pueden comer, como las vacas y los cerdos, la carne de mayor jerarquía, como el bistec, de las «achuras», por ejemplo los chinchulines, también comestibles pero de menor jerarquía. Hay, pues, todo un sistema «totémico» en el que el status social se corresponde con distintos grados de comestibilidad.

De manera similar, lo que la industria produce en el sistema del vestido depende de una clasificación previa de status, tiempo y lugar; la ropa puede ser apropiada para determinadas situaciones, actividades y categorías de personas. La producción industrial responde a esos gustos y la publicidad los moldea. Por lo tanto, lo que se produce junto con los mismos bienes materiales no es sólo el esquema cultural de clasificación, sino también las diferencias significativas entre las categorías de personas a las que se aplica esa clasificación: entre hombres y mujeres, elites y masas, adultos y jóvenes. Por ejemplo, los estadounidenses creen que la lana es más masculina y la seda más femenina, lo cual se refleja en las metáforas del habla corriente: «sedoso», «suave como la seda». En este sentido, la producción se convierte en la materialización de una lógica cultural; la producción de bienes es la expresión de la cultura estadounidense, no lo que los bienes son materialmente, sino lo que dicen en un dominio de códigos semióticos.

Sahlins ha escrito una crítica epistemológica: muestra que nuestras opiniones corrientes sobre lo que es natural están en realidad estructuradas por una lógica cultural «arbitraria», y señala que segmentos muy distintos de nuestra cultura (la agricultura, el género, la etiqueta culinaria) están culturalmente entrelazados de manera sistemática. Con todo, en ese análisis hay algo insatisfactorio. En efecto, es muy notorio que Sahlins olvida presentar modo alguno de poner en relación este análisis cultural con el cambio histórico (esa fue una de las virtudes del materialismo marxista) o el conflicto político (después de todo, los códigos culturales llegan a ser lo que son como metas o consecuencias imprevistas de luchas entre grupos sociales). De ello resulta una conclusión más bien débil del autor, quien adhiere a la conocida división estática de las sociedades en tipos propuesta por Lévi-Strauss —calientes, frías, templadas—, basada en sus modos de producción dominantes (intercambio cíclico entre grupos reducidos *versus* crecimiento industrial y mercantil en expansión). Sahlins termina por fortalecer las falsas categorías del pensamiento occidental que distinguen de manera absoluta a Occidente del resto [*the West from the rest*], para emplear su *bon mot*. Demuestra de manera eficaz, como una sólida contribución de una crítica cultural específicamente antropológica, que, como cultura, no podemos distinguirnos tajantemente de otras culturas sobre la base de algún rasgo dominante único. En su contexto histórico, cada cultura ofrece una multitud de posibilidades, y al yuxtaponerlas nos enfrentamos con la difícil tarea de combinar y hacer corresponder similitudes y diferencias que tienen sus raíces en una acabada apreciación de los contextos históricos y políticos de las situaciones etnográficas comparadas. No obstante, el enfoque de Sahlins de los modos de clasificación descuida el dinamismo político e histórico por el que se constituyen, y vuelve a caer en rígidas dicotomías entre los mundos atemporales de nosotros y ellos, que en su intención había intentado eludir.

La obra de Clifford Geertz *Negara: The theater state in nineteenth century Bali* (1980*a*) propone, como crítica epistemológica, una crítica cultural que es característica no sólo de su producción sino también de muchas otras obras antropológicas similares. El autor presenta un caso etnográfico como principal objetivo del texto, y presta expresa atención

a los problemas interpretativos de la comprensión, la descripción y la traducción de un tema ajeno para el lector. Además, como parte marginal del texto, en la forma de acotaciones o de un capítulo final, se encara un intento de repatriación. Esto es, el etnógrafo procura generalizar lo que ha aprendido en el plano epistemológico trasladando la importancia de esa lección en una cultura extranjera a las condiciones del conocimiento en la suya propia. En este caso, el tópico es la naturaleza de la política, y en su capítulo final Geertz presenta la lección epistemológica del análisis de Bali como una crítica del modo en que concebimos la política en Occidente.

Geertz es un maestro en ese eficaz modo de realizar una crítica cultural en antropología. Esa crítica exaspera y tiene fuerza retórica, pero no hay que hacer responsable de ello al autor, porque la presenta como una ocurrencia tardía y no está tan comprometido con ella como con el cuerpo del texto y su caso etnográfico. Aunque rica en sugerencias, esa crítica carece en definitiva de sustancia como crítica interna justamente porque no encara por entero los modos locales de pensamiento, sino que se mantiene traviesamente en las márgenes.

En *Negara*, Geertz se propone hacer una crítica de la concepción de la política y el arte de gobernar, semejante a la que hizo Sahlins del utilitarismo económico y la razón práctica. En un intrincado y elegante análisis de la vida balinesa, Geertz describe la forma teatral y simbólica de la política tradicional. Con ello aspira a iluminar las dimensiones universales de las relaciones políticas, que nuestras nociones occidentales dejan en la penumbra, en particular las vinculadas a la ostentación y la actuación. Las teorías políticas occidentales, al menos desde el siglo XVI, se extendieron en los aspectos de la política relacionados con el mando y la obediencia o en temas asociados como el monopolio de la violencia dentro de un territorio, la existencia de clases dirigentes, la naturaleza de la representación y la voluntad popular en distintos regímenes y los recursos pragmáticos para manejar el conflicto. El simbolismo, las ceremonias, las insignias y los mitos de la política son tratados como ideología y, en el mejor de los casos, como medios de movilización para satisfacer intereses subyacentes y una voluntad de po-

der. Como dice Geertz: «Los aspectos semióticos del Estado siguen siendo una pura mascarada» (pág. 123).

En cambio, las concepciones estatales balinesas destacan las formas jerárquicas y ceremoniales: una concepción «modelo y copia» del orden. Como señala Geertz, «los reyes iban y venían, "pobres hechos pasajeros" en el anonimato de los títulos, la inmovilización del ritual y la aniquilación de las hogueras. Pero lo que ellos representaban (. . .) permanecía inalterado (. . .) La meta inspiradora de la política más elevada era la construcción del Estado mediante la construcción de un rey. Cuanto más consumado el rey, más ejemplar el centro. Cuanto más ejemplar el centro, más real el reino» (pág. 124). La ceremonia y la forma teatral del Estado no niegan el poder y el mando, la fuerza y la obediencia; antes bien, son un modo de realización política que además nos caracteriza en nuestra política, pero que nosotros no reconocemos tan plenamente.

En algunos aspectos, por lo tanto, el mensaje de Geertz es igual al de Sahlins y, como el de Sahlins, es una crítica cultural «elevada», dirigida a un público de intelectuales, más amplio que la antropología. Pero Geertz no transmite su mensaje como Sahlins, sino mediante una extrapolación en una discusión marginal a partir de un caso etnográfico. En su función crítica, esa discusión busca lograr un efecto de extrañamiento, pero no mucho más que eso. Tal vez incite a otros especialistas, a quienes está dirigida, a considerar la presidencia de los Estados Unidos, por ejemplo, bajo una nueva luz, pero esta ampliación sustancial no está en manos del etnógrafo, cuya función crítica se detiene en la sugerencia.

En *Risk and culture*, Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1982) intentan aplicar una forma de análisis cultural, desarrollada en la antropología social británica, a los movimientos ambientalistas y antinucleares contemporáneos de los Estados Unidos, y realizar de ese modo una crítica de la ideología liberal de la sociedad estadounidense. A diferencia de las obras de Sahlins y Geertz, este trabajo no se sitúa en el nivel de la crítica cultural «elevada», sino que es más bien una crítica de ideologías y políticas de interés actual. Los autores llevan a cabo su análisis de una manera mucho más específica y escrupulosa que las críticas generalizadas de Sahlins y de Geertz a los modos de pensamiento occidenta-

les. Al proceder así, Douglas y Wildavsky asumen la responsabilidad de dominar las tradiciones e ideas del saber académico autóctono, tal como lo harían si se tratara de un caso etnográfico de un tipo más corriente. En esto fracasan, como lo ha sostenido James Boon (1983) en una larga y convincente reseña del libro publicada recientemente. La de los autores es una crítica escrita con un punto de vista político definido y un punto ciego etnográfico en relación con los principales aspectos históricos de la sociedad y la cultura estadounidenses.

Al igual que similares intentos anteriores, *Risk and culture* abreva en el trabajo etnográfico hecho en otras sociedades y en esquemas teóricos elaborados a partir de esa experiencia, a fin de presentar una crítica epistemológica de la ideología estadounidense y una crítica sociológica de la política estadounidense. En la tapa del libro se ven una máscara ceremonial y una máscara antigás, como un anticipo icónico del argumento de Douglas, según el cual no somos tan distintos de los pueblos tribales en nuestra forma de pensar.

La crítica de Douglas y Wildavsky comprende dos partes. En primer lugar, los autores muestran que las ideas estadounidenses de causalidad y riesgo no se basan en la razón práctica objetiva y la verificación empírica, sino que son nociones construidas culturalmente que destacan determinados peligros mientras ignoran otros. Con la ayuda de citas textuales de especialistas de todos los bandos de la política ambiental, sostienen que es imposible medir los riesgos reales con objetividad y exactitud; que los riesgos *per se* no pueden distinguirse de las actitudes respecto del riesgo, que se forman culturalmente. Refuerzan este argumento con ejemplos interculturales tomados de distintas sociedades africanas y de Gran Bretaña. Por ejemplo, los leles del Zaire, entre quienes Douglas realizó su primer trabajo de campo, eligen, entre las muchas enfermedades y peligros a los que están expuestos, tres que los inquietan particularmente: el rayo, la esterilidad y la bronquitis. Cuando estos males atacan a alguien, los leles lo atribuyen a la mala voluntad de un anciano de la aldea. En casos extranjeros como estos, que se expresan en acusaciones de brujería y creencias en la impureza, resulta fácil entender que el consenso de la comunidad pueda establecer una relación entre

los peligros naturales y los defectos morales. En sociedades tecnológicamente complejas y estratificadas, dominadas por las ideologías de la ciencia y la razón, es más difícil advertir las dimensiones morales y culturales que estructuran la percepción del mundo natural. Sin embargo en Inglaterra, por ejemplo, a diferencia de los Estados Unidos, no hay una escalada de los juicios por mala praxis médica, porque la ley no reconoce los criterios cada vez más estrictos de definición de la negligencia a los que están sometidos los médicos estadounidenses. Es obvio que también aquí se formulan enunciados culturalmente muy distintos acerca de la responsabilidad y la causación en determinados episodios de infortunio.

Por lo tanto, las sociedades institucionalizan de diferentes maneras la desconfianza y el riesgo. Los temores relacionados con la contaminación del aire, el agua y la tierra pueden actuar más como instrumentos de control social que como respuestas directas a peligros mensurables. Después de todo, dicen Douglas y Wildavsky, las principales causas de muerte en los Estados Unidos no tienen que ver con la contaminación sino con el estilo de vida —el alcohol, el tabaco, los accidentes automovilísticos y la dieta—, y la política relacionada con esos peligros difiere marcadamente en su estilo organizativo de la política ambiental. Además, las coaliciones antinucleares (las alianzas *Clamshell*, *Abalone*, *Crabshell* y *Catfish*) no se preocupan meramente por los riesgos de la radiación o la aniquilación, sino también por una reestructuración de la sociedad estadounidense que suprima la concentración de la capacidad de decisión política y económica robustecida por la industria nuclear capital intensiva.

La segunda parte de la crítica de Douglas y Wildavsky explora las afinidades entre las ideologías y las formas de organización social en los Estados Unidos. Quienes desestiman los temores acerca de la contaminación y el peligro nuclear (los «cornucopianos») suelen estar empleados en el sector de la producción industrial, cosa que no ocurre, en general, con quienes se preocupan por esas amenazas (los «catastrofistas»). Según sugieren Douglas y Wildavsky, el apoyo social a los catastrofistas se ha incrementado con la economía de servicios y con la prosperidad y la educación universitaria que la acompañaron. Este análisis de clase preli-

minar de las posiciones en el terreno de la política ambiental ayuda a esclarecer algunos de los puntos fuertes de una larga tradición populista y democrática de la sociedad estadounidense favorable a la experimentación con formas organizativas. Douglas y Wildavsky son justamente muy críticos de esa tradición, pero desde un punto de vista que revela escaso conocimiento del contexto de la cultura política estadounidense en el largo plazo.

Ambos autores reconocen que, desde los comienzos de la república, la perspectiva de que el gobierno central llegara a ser demasiado fuerte inquietó a los norteamericanos; en realidad, la primera Confederación pecó de ser un centro demasiado débil. Hubo momentos en los que, gracias a una amenaza externa o una catástrofe económica, los estadounidenses fortalecieron el centro en favor de un Estado burocrático más jerárquico (la Gran Depresión, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría). En otras ocasiones, y en respuesta a esas tendencias centralistas, se buscaron alternativas en las comunas religiosas, alianzas como la de los populistas y coaliciones como el movimiento por los derechos civiles y la que constituyeron los actuales movimientos ambientalistas y antinucleares.

Douglas y Wildavsky sostienen que en sus ideologías y estilos de organización, estos movimientos ponen de manifiesto un proceso de construcción culturales de percepciones a partir de determinadas posiciones sociales. Existen, por ejemplo, diferencias interesantes entre el Sierra Club y los Friends of the Earth, y entre la Environmental Coalition on Nuclear Power (ECNP) y la Clamshell Alliance. En cada uno de estos dos pares, los miembros de la primera agrupación son en su mayoría personas de clase media y clase alta, de más edad, más moderadas, e ideológicamente están más dispuestas a trabajar dentro del sistema. Los integrantes de la segunda son más sistémicos en el análisis de los problemas y más agresivos en el terreno de la acción. Mientras que la ECNP es reformista, hace *lobby* entre los políticos nacionales y locales, se preocupa por la flexibilidad y la acción rápida y acepta que líderes informales asuman el papel de voceros, la Clamshell tiene miembros más jóvenes, interesados en establecer relaciones con la clase obrera y las minorías y en alcanzar una democracia igualitaria que reemplace a la actual estructura social hipercentralizada.

La Clamshell es heredera no sólo de las tácticas del movimiento por los derechos civiles y de sus experimentos en la toma de decisiones por consenso, sino también de las ideas sobre la democracia participativa sostenidas por los anarquistas a comienzos de siglo. Estas organizaciones democráticas participativas no tienen presidentes sino coordinadores rotativos, y prefieren integrar grupos de diez o veinte personas que forman asociaciones regionales o de otra índole y se subdividen cuando su crecimiento dificulta el consenso.

El trabajo de Douglas y Wildavsky representa, por cierto, un estimulante comienzo de la aplicación de las lecciones epistemológicas y sociológicas extraídas de la etnografía intercultural a la sociedad estadounidense, pero la indisimulada hostilidad de sus autores a las ideas de una democracia participativa les impide ver algunas características de esa sociedad que históricamente la distinguieron de otras democracias occidentales. Ellos sostienen que las organizaciones voluntarias son como sectas de fanáticos religiosos, que sus ideologías son irracionales y que las sociedades modernas deben depender de la burocracia y el mercado, racionalmente orquestados por un gobierno central fuerte. No presentan ninguna prueba etnográfica en apoyo de esas posturas. Las citas tomadas de la bibliografía sociológica sobre las sectas estadounidenses son escasas y están mal utilizadas. La argumentación de Douglas refleja, en cambio, un conservadurismo de estilo típicamente británico, nacido en una sociedad con una larga tradición de centralismo culturalmente valorado. Un análisis que, como el de este libro, opone el centro a la periferia, puede tener sentido en Gran Bretaña pero no en los Estados Unidos. De modo que la crítica elaborada por Douglas y Wildavsky es una tergiversación en el plano etnográfico, porque inserta conceptualmente a los Estados Unidos en un esquema que no toma en cuenta con detenimiento su historia ni su cultura política específicas. Un error de esas características es grave cuando los etnógrafos trabajan en sociedades exóticas, y más grave aún cuando lo hacen en sociedades en las que creen estar más en su elemento.

Aunque no constituye todavía una crítica cultural plenamente elaborada, el trabajo de David Schneider *American kinship: A cultural account* (1968) es quizás un modelo de

antropología repatriada que propone una crítica epistemológica de las categorías sociales que consideramos autoevidentes, basada en lecciones extraídas de la práctica de la etnografía comprensiva en el exterior. Sin embargo, es también un estudio etnográfico preciso y cuidadosamente realizado de ciertos fenómenos estadounidenses. Schneider persigue un objetivo crítico en su deliberado intento de formular preguntas radicalmente distintas acerca del parentesco. Al hacerlo, da una nueva orientación a formas autóctonas de reflexionar sobre la familia y los parientes en los Estados Unidos y, como derivación, también sobre el significado de nuestras ideas de la cultura misma.

Schneider quiere presentar los elementos más fundamentales de creencias estadounidenses relacionadas con el poder de la biología y las normas de conducta, que organizan no sólo la categoría general de parentesco sino también las de nacionalidad, derecho y religión. Esas categorías culturales se superponen y reflejan diferentes combinaciones cambiantes de elementos simbólicos más básicos.

El estudio de Schneider se basa en una cuidadosa recolección de datos, coordinada y supervisada por él, entre miembros de la clase media de Chicago. Es interesante señalar, con todo, que la fuerza retórica del estudio no dependió fundamentalmente, ni en lo que se refiere a su demostración ni a la influencia que ejerció de una exposición textual del análisis de los datos (los datos obtenidos en las entrevistas se presentaron por separado, en un volumen de circulación limitada). Antes bien, el verdadero interés del libro estriba en su presentación de una visión conceptual distintiva de la cultura, expuesta a través de un ejercicio particular de análisis etnográfico. La idea central de la concepción de la cultura de Schneider (derivada de la teoría de Parsons) es similar a la que se pone de manifiesto en la versión de Sahlins del estructuralismo, esto es, que las concepciones generales del «orden natural de las cosas y de las personas» no son naturales o dadas sino culturalmente construidas y relativas. Ese es el núcleo teórico del mensaje contemporáneo de la crítica cultural que propone la antropología. Schneider sostiene que la producción cultural de símbolos debe distinguirse analíticamente de las normas o afirmaciones preceptivas, y que esos dos niveles, analíticamente diferentes, deben distinguirse de la acción social y de

los patrones estadísticos de comportamiento. Los símbolos son como las unidades de un álgebra; las normas son como las ecuaciones (enunciados combinatorios con un propósito particular); ambos son ideales del comportamiento, pero este a lo sumo se aproxima a ellos. Los símbolos y las normas están lógicamente integrados, en tanto que el comportamiento tiene mecanismos causales. Es posible, pues, separar analíticamente los símbolos y las normas —la cultura— del comportamiento y la acción social. Estas distinciones, convincentemente presentadas, fueron importantes para las generaciones posteriores de etnógrafos comprensivos en el esclarecimiento de un nivel distintivo del análisis cultural en el que las cuestiones podían plantearse y abordarse productivamente en la investigación práctica. *American kinship* fue un texto ejemplar en ese esfuerzo.

El estudio de Schneider tuvo, pues, varios programas. Como crítica cultural, conserva su carácter insinuante a lo sumo de manera latente. Hay para ello una razón fundamental. El autor escogió su tema —el parentesco— no tanto en razón de su utilidad estratégica para el análisis crítico de la cultura estadounidense, sino por su importancia como tema central de la antropología. Explícitamente, Schneider se proponía demostrar que lo que parece ser para los euroestadounidenses una categoría natural en todas partes podría no ser en modo alguno «natural», sino el producto cultural de una sociedad *particular*: la angloestadounidense o, más en general, la de Europa occidental. Los estudios del parentesco en otras culturas probablemente estuvieran, entonces, «contaminados» por los prejuicios estadounidenses respecto de lo que aquel es naturalmente, en especial si se tenía en cuenta la tenaz ideología biológica que impregnaba el pensamiento norteamericano en esa materia. La demostración más importante de ese sesgo en el modo en que se estudió interculturalmente el parentesco sería una investigación etnográfica de este en la sociedad del propio antropólogo, de cuyas nociones de sentido común derivan conceptos y usos analíticos especiales, como el parentesco.

El sutil sesgo cultural en el uso analítico del parentesco en la etnografía intercultural fue bien demostrado por estudiosos influidos por Schneider (en relación con las culturas trobriandesa y bengalí, lo mismo que para muchos otros casos, véanse por ejemplo Inden y Nicholas, 1977; Kirkpa-

trick, 1983, y Shore, 1982). El propio Schneider actuó como etnógrafo repatriado y mostró que el concepto antropológico, de aplicación universal, está cargado con supuestos culturales específicamente estadounidenses. Así, por implicación, su estudio del parentesco estadounidense es sólo parcialmente un esfuerzo por suscitar en nosotros una reflexión diferente sobre el parentesco *en los Estados Unidos* y no en todo el planeta.

Irónicamente, después de haber reinterpretado nuestra categoría cultural del parentesco como una serie de símbolos más vigorosos y básicos sobre la persona, Schneider descubrió que, como tema significativo en el estudio de la sociedad estadounidense, el parentesco era igualado e incluso relegado por temas como el derecho, la nacionalidad y la religión (todos los cuales podían entenderse de igual modo como fenómenos culturales en términos de los elementos simbólicos descubiertos por Schneider). Por lo tanto, si realmente se había propuesto hacer una crítica cultural estratégica de la sociedad estadounidense, bien habría podido no escoger el parentesco como punto central; pero lo que motivaba la repatriación de su etnografía era una crítica del pensamiento antropológico y no del pensamiento estadounidense. La transformación del análisis de Schneider en un trabajo más deliberadamente orientado hacia la crítica cultural exigiría diferentes énfasis y estrategias de selección de temas y la utilización de sus ideas originales sobre la construcción cultural de la persona, más que el parentesco mismo. Sus discípulos han buscado nociones contrastantes de la persona en otras culturas —un estímulo para gran parte de la experimentación considerada en el capítulo 3— y algunos intentaron ampliar sus análisis de la condición de persona en los Estados Unidos (véase, por ejemplo, Barnett y Silverman, 1979). Para Schneider, el análisis crítico de la cultura estadounidense no debería basarse primordialmente en instituciones; el derecho, la familia y la religión deberían concebirse y enfocarse críticamente, en cambio, como transformaciones complejas de procesos simbólicos básicos.

La ingenuidad metodológica del estudio de Schneider es similar a la que adopta Sahlins en su aplicación de la perspectiva estructuralista a la cultura estadounidense, en la medida en que no relaciona el nivel de análisis cultural por él aislado con un nivel de análisis socioestructural que por

lo común abordó problemas políticos, económicos y de cambio histórico. En consecuencia, su descripción cultural queda «en el aire», incapaz de definir las variaciones de clase de los símbolos culturales y de tomar en cuenta otros factores socioestructurales o la forma en que surgen históricamente.[2] Su perspectiva es, pues, difícil de relacionar, por ejemplo, con el importante conjunto de trabajos académicos de otras disciplinas sobre la historia y la situación actual de la familia estadounidense.[3]

Versiones más fuertes de la crítica epistemológica

Las versiones más fuertes de la crítica epistemológica en antropología son las que hoy emprende la generación de especialistas en los que los autores antes mencionados ejercieron una profunda influencia y cuyas ideas amplían en distintas direcciones. Esos especialistas son justamente quienes escriben o sufren la influencia de las etnografías experimentales, la mayoría de las cuales aparecen en el tradicional ámbito antropológico de la investigación de ultramar. Como hemos visto, esos experimentos revisan el análisis interpretativo iniciado por escritores como Geertz y Schnei-

[2] Consciente de esta crítica, en un trabajo posterior que realizó en colaboración con Raymond T. Smith (1973), Schneider intentó aclarar las variaciones de clase del parentesco en los Estados Unidos.

[3] Un interesante ejemplo del tipo de análisis simbólico en el que Schneider fue precursor específicamente utilizado para hacer una interpretación holística y crítica de la forma de vida predominante en la clase media estadounidense, es el reciente trabajo de Constance Perin, una antropóloga convertida en planificadora urbana, acerca de los suburbios en la actualidad. Perin reinterpreta las nociones de «vecino» de la clase media como estructuras paradójicas que operan con energía en un plano no del todo consciente para hacer que los estadounidenses sientan que «no están en su elemento». Eso lleva a una rica concepción del significado, en un contexto específicamente estadounidense, de la tan debatida situación moderna de alienación, incluidos los mecanismos de imposición del control social y los incentivos incorporados a las estructuras crediticias, legales y civiles. Es poco lo que se puede avanzar en el análisis sensible y acabado de estilos de vida prósperos y alienados sin un enfoque que permita ver en ellos diferentes tonos y grados de significado, y relacionar estos con mecanismos de la economía política, como los financieros y otros. Eso es justamente lo que el estilo de análisis simbólico de Schneider logra en manos de Perin.

der, y lo aplican a cuestiones de economía política y la revaloración autocrítica de las convenciones de la representación que actualmente se realiza en la antropología. Además, estos especialistas más jóvenes participan en la tendencia de repatriación de la investigación etnográfica y se preocupan por situar el trabajo interpretativo de la antropología dentro del contexto de la bibliografía relevante en otros dominios, como los estudios sobre los Estados Unidos, la historia y la crítica literaria. Abandonan, pues, la ingenuidad metodológica que sus maestros emplearon con buen resultado, en parte porque ese recurso ya cumplió su propósito y en parte por un deseo de concentrarse por entero en la crítica del «mundo real». Son pocas hasta ahora las obras importantes, producidas por antropólogos, que representen esta forma más fuerte de la crítica epistemológica como crítica cultural; el fermento y la potencialidad se registran aún principalmente en artículos.

Esas obras se sitúan en dos planos. Primero, y como objetivo directo, efectúan la crítica de la ideología o la desmitificación de los modos de pensamiento en la acción social y la vida institucional. Uno de los temas favoritos es, por ejemplo, la crítica del pensamiento y la práctica de los profesionales del servicio social, como los médicos, los psiquiatras, los asistentes sociales y la policía, cuyas actividades abordan las experiencias de las personas, categorizadas como clientes, pacientes, sospechosos y víctimas. Segundo, esos estudios critican los enfoques convencionales de las ciencias sociales (como el modo de pensamiento de un tipo *particular* de profesionales de la sociedad). Mediante el uso de esquemas de extrañamiento (como lo hicieron Sahlins, Geertz y Schneider en los ejemplos antes considerados), exponen y reformulan tanto los modos habituales de pensar atribuidos a los actores sociales como la manera convencional en que las ciencias sociales los representan.

Gran parte de la antropología repatriada se ocupa, como era de prever, de temas antropológicos tradicionales: el parentesco, los migrantes, las minorías étnicas, los rituales públicos, los cultos religiosos, las comunidades contraculturales. Sin embargo, el tema más importante de la crítica cultural no son esos tópicos convencionalmente definidos, sino el estudio de formas de la cultura de masas y, de manera un poco más tentativa, el modo de vida dominante en la clase

media. Estos temas plantean cuestiones de carácter general como las abordadas por los críticos culturales de las décadas de 1920 y 1930 en torno de la estratificación, la hegemonía cultural y el cambio en los modos de percepción. El estudio de la industria de la cultura de masas, la cultura popular y la formación de una conciencia pública se ha constituido en una de las nuevas orientaciones más vigorosas de la investigación. El desprecio elitista que existía en la década de 1950 por la cultura de masas y el temor de que esta simplemente institucionalizara un conformismo de mínimo común denominador, han sido reemplazados por exploraciones etnográficas sobre el modo en que la clase obrera, las comunidades étnicas y regionales y las generaciones jóvenes pueden apropiarse de «los desechos disponibles en un mercado preconstituido» —drogas, ropa, vehículos—, así como de los medios de comunicación, a fin de construir enunciados sobre las percepciones de su propia posición y experiencia en la sociedad. Ya sea que constituyan meras expresiones de la realidad o movilizaciones políticas contestatarias contra «el sistema», esos enunciados son ricos textos culturales a través de los cuales pueden leerse las luchas más amplias que se libran a lo largo de toda la sociedad para definir el sentido autorizado y otros sentidos posibles de los acontecimientos en beneficio de un público diverso. Para el análisis y la crítica culturales, la política es, en lo fundamental, la impugnación del sentido de las cosas o los hechos.

El Culture Studies Group of Birmingham, en Inglaterra, fue primero en el uso de algunas de las técnicas etnográficas para explorar ese tema, y en el escenario estadounidense, mucho más diverso, se hacen intentos parecidos.[4] Recientemente, el crítico cultural Raymond Williams ha esbozado un ambicioso esquema para la sociología de la cultura (1981*a*), orientado sobre todo al estudio de las producciones culturales institucionalizadas en desmedro de las espontáneas. Como crítica epistemológica, esos estudios identifican las críticas elaboradas «ahí afuera», en distintos lugares de la estructura social, y plantean a la vez cuestiones concernientes a la hegemonía cultural y a la formación

[4] Por ejemplo, Frith (1981), Hebdige (1979) y Willis (1978); y en los Estados Unidos, Chapple y Garafalo (1982), Czitron (1982), Lipsitz (1981) y Greil Marcus (1976).

y negociación de las estructuras de sentido por sectores antagónicos de una sociedad.

Otro ámbito promisorio para la investigación etnográfica es la crítica de las instituciones y de la cultura de los profesionales. Por ejemplo, en el campo oficialmente dedicado a la sociología y la historia de la ciencia ya se han empleado técnicas etnográficas (en sociología, etnometodológicas) para desmitificar el tratamiento casi teológico de la ciencia, como método e ideología, en las sociedades occidentales. El trabajo de Latour y Woolgar *Laboratory life* (1979) es un intento interesante y rigurosamente etnográfico de describir, con una clara intención crítica, el trabajo cotidiano de los científicos experimentales. Los autores llegan al extremo de comparar reiteradamente su situación y la de sus sujetos con un clásico trabajo de campo en el extranjero. Esta actitud se rebaja por momentos a la caricatura, pero la salvan las muy reveladoras observaciones que los autores presentan, por ejemplo, sobre las estrategias utilizadas para convertir enunciados cuidadosamente rodeados por la mención de datos, estudios y probabilidades, en «hechos» científicos aceptados acríticamente.

Otra área en la que se realiza un trabajo precursor es la de los «estudios jurídicos críticos», en los que participan especialistas como Duncan Kennedy, Robert Gordon, Morton Horwitz, David Trubek, Katherine Stone y otros abogados y profesores de facultades de derecho. Su propósito es criticar la ideología y la práctica de todos los aspectos del sistema jurídico estadounidense. Adoptan para ello un enfoque etnográfico *de facto* de la formación jurídica, el discurso hablado y escrito de los profesionales del derecho y los efectos sociales de los procedimientos legales. No sólo se proponen presentar una descripción realista del modo en que el sistema funciona realmente en la práctica, en oposición a los modelos formales a los que han sido propensos los juristas, en estrecha alianza con los profesionales, sino también mostrar que, como proceso, el derecho no actúa como lo supone el saber convencional. Al igual que los estudios de la cultura de masas y la cultura popular, los estudios jurídicos críticos facilitan la comprensión de la hegemonía cultural, la construcción de sentidos autorizados y los procesos mediante los cuales sería posible impugnarlos. La obra de antropólogas como Laura Nader y Sally Falk Moore en el subcampo esta-

blecido de la antropología legal podría ampliarse fácilmente para participar en estos intentos de crítica cultural, y esa es la dirección en la que parece moverse lentamente.

Una iniciativa paralela es la de los estudios etnográficos del pensamiento y la práctica de los profesionales de la medicina. La revista *Culture, Medicine and Psychiatry*, de reciente aparición, es una rica fuente para una innovadora tendencia autoconsciente de la crítica cultural en la investigación etnográfica. Los artículos de Gaines y Hahn (1982), por ejemplo, critican modelos de persona que son palmarios y están contenidos en la forma en que los médicos manejan sus relaciones con pacientes y clientes. Esta crítica no sólo es concordante con temas destacados por la tendencia de la etnografía experimental realizada en el extranjero, sino que sus autores, al formularla, hacen además un eficaz uso de ejemplos tribales interculturales, a la vez que tienen un conocimiento etnográfico igualmente profundo de los ámbitos médicos contemporáneos de los Estados Unidos. El mismo análisis podría hacerse en el caso de la profesión jurídica y todas las demás profesiones que construyen, de acuerdo con sus intereses, modelos culturales secundarios de clientes que suelen estar en conflicto con las nociones de sentido común que los propios clientes tienen sobre la persona en diferentes contextos de actividad. La obra precursora de Erving Goffman acerca de la persona y el yo en las sociedades modernas, en especial en los Estados Unidos, y los estudios de autores como Geertz y Schneider sobre la persona en otras culturas, son sólo indicios del trabajo etnográfico más sistemático que podría hacerse en calidad de crítica cultural estadounidense.

Una tercera área temática de interés que parece madura para una etnografía revitalizada y repatriada, es la de la etnicidad y la identidad regional. Ambos tópicos se han estancado en la trivialidad y el cuestionamiento simplista y repetitivo de los límites sociológicos. El estudio de la construcción cultural de esas identidades podría ser una vía de renovación para esos temas de investigación, en particular si se aplicaran a la etnicidad las nociones psicoanalíticas de construcción del yo derivadas de fragmentos que no son inmediatamente asimilables por los modos habituales de cognición. A fines del siglo XX, las cuestiones concernientes a la movilidad o la asimilación grupales han dejado de ser temas

candentes para muchos estadounidenses, o son problemas fácilmente identificados y reconocidos que pueden adaptarse de manera más o menos satisfactoria a la ideología y los programas del Estado liberal. Una cuestión al parecer mucho más apremiante es la de los lazos emocionales profundos con los orígenes étnicos, cuyas raíces y motivaciones son oscuras, y que se transmiten por medio de procesos análogos a los del sueño y la transferencia más que por la filiación y la influencia grupales. Hasta ahora, esas cuestiones se exploraron sobre todo en novelas y autobiografías, pero parecen ser problemas ideales para un tratamiento etnográfico. La etnografía, en la modalidad del rejuvenecimiento experimental de la historia de vida que hemos examinado en el capítulo 3, podría contribuir a una mejor comprensión de la adaptación al pluralismo estadounidense. Y se erigiría también en una crítica de la concepción aún dominante de la etnicidad en las ciencias sociales norteamericanas de fines del siglo XX.

Las identidades regionales pueden actuar con una dinámica parecida (en los Estados Unidos, por ejemplo, el Sur siempre ha sido una categoría regional destacada, en tanto que «el cinturón del sol»* representa un cambio de sentidos y límites). A diferencia de la etnicidad, sin embargo, surgen de manera inequívoca de divisiones territoriales y políticas precisas a las que ineludiblemente se asocia un fuerte sentido colectivo de la historia. El regionalismo llega al fondo de las cuestiones relacionadas con la política elitista, implementada mediante la manipulación de formas, mitos y lealtades culturales, y con el recelo generalizado hacia, y los posibles medios de validación de la expresión cultural auténtica en una sociedad dominada por una fe en la modernidad consciente de sí misma. El retorno a la cultura local y, hasta cierto punto, al pasado, del que depende el atractivo de la identidad regional, es un tema ideal para una etnografía crítica que procure mostrar de qué manera la noción de cultura se imagina como un concepto de sentido común, profundamente arraigado en la economía política de la sociedad estadounidense contemporánea.

* «*Sun Belt*», denominación popular de las regiones del sur y el sudoeste de los Estados Unidos. (*N. del T.*)

Se han identificado y podrían identificarse muchos otros ámbitos de importancia para la exploración. La crítica cultural que se refiere fundamentalmente al proceso capitalista es otra forma más de enfocar algunas de las cuestiones antes señaladas. En una sociedad donde la comunidad parece ser más un ideal que una unidad tangible y fácilmente definible de la observación etnográfica, la mejor manera de enfocar (con la aplicación de la idea de Marx) las relaciones entre las clases y los grupos, así como su expresión cultural, podría consistir en estudiar las cosas, esto es, la producción de mercancías, la naturaleza del trabajo, la creación de una demanda de bienes por medio de la publicidad, la adhesión simbólica y emotiva al dinero en la vida estadounidense y las pautas de consumo y de uso de las mercancías (véase Appadurai, 1988). En todos esos intentos hay tres tipos de estocada crítica que revisten importancia: la crítica de las ideologías en acción, la crítica de los enfoques de las ciencias sociales y la identificación de las críticas *de facto* o explícitas presentes «ahí afuera», en la sociedad, entre los propios sujetos etnográficos. Indudablemente es esta última forma, facilitada por las otras dos, la que representa *el* atractivo más vigoroso que tiene la etnografía como modalidad de crítica cultural.

Una vieja fantasía de los antropólogos angloamericanos era que algún día hubiera antropólogos trobriandeses, bororo o ndembu que vinieran a los Estados Unidos y propusieran una etnografía crítica recíproca (como tradicionalmente se afirma que lo hizo Tocqueville) desde el punto de vista de alguien perteneciente a una cultura radicalmente distinta. Pero para el tiempo en que esas personas se hayan capacitado como antropólogos, ya no serán radicalmente distintas. Lo mejor que puede hacerse en esa modalidad es sacar a la luz una crítica de Occidente en los mundos vividos de los otros culturales (como hace Taussig, por ejemplo, y como Keith Basso con respecto a los apaches en *Portraits of «the Whiteman»*, 1979), o que un etnógrafo que esté cabalmente familiarizado con otra cultura aplique de manera crítica perspectivas de esta a aspectos de nuestra forma de vida. Esa es la segunda gran forma de crítica cultural específicamente antropológica, y la consideraremos a continuación.

Ejemplos de extrañamiento mediante la yuxtaposición intercultural

Idealmente, esta técnica implica la utilización de una etnografía pormenorizada de culturas extranjeras, con la precaución especial de no separarlas de su situación contemporánea, como instrumento para el examen crítico y comparativo de un proyecto igualmente escrupuloso de etnografía doméstica. Hay sin duda muchos ejemplos de discusiones antropológicas que yuxtaponen detalles etnográficos de otras culturas con algún aspecto de la nuestra a fin de hacer una observación crítica mediante el extrañamiento, pero ninguna ha sido acabadamente elaborada como estrategia de crítica cultural. Por lo común, uno de los dos elementos yuxtapuestos se presenta con menor especificidad y atención al detalle; irónicamente, suele ser el elemento estadounidense, pues los antropólogos alcanzaron en general, a fuerza de trabajos de campo, una comprensión más profunda de sus instrumentos exóticos que de su propia sociedad.

Un ejemplo temprano y característico del uso crítico de la yuxtaposición intercultural en la antropología es el clásico ensayo *The gift*, de Marcel Mauss (1967), en el que este recurre a ejemplos comparativos a fin de plantear cuestiones sobre la reorganización moral de la economía política francesa (y capitalista). En este caso, Mauss confió en una etnografía hecha por otros y en el conocimiento general que él mismo tenía de su propia sociedad. Por lo tanto, no adoptó la estrategia de cotejar proyectos etnográficos intensivos llevados a cabo en su país y en el exterior. Como resultado de ello, el ensayo se centra en otras culturas y no desarrolla en plenitud el caso francés. La versión débil de la crítica cultural por yuxtaposición se caracterizó comúnmente por esa ausencia de un análisis etnográfico equilibrado y la presencia, en cambio, de un argumento general para una de las situaciones yuxtapuestas o para ambas. Un ejemplo más reciente de crítica mediante yuxtaposición intercultural es el ensayo comparativo *Celebrations of death*, de Richard Huntington y Peter Metcalf (1979), que concluye con un capítulo sobre el modo de muerte norteamericano; ese capítulo tiene interesantes implicaciones para una crítica de la vida de la clase media, pero en el ensayo el acento recae en los materiales etnográficos de los autores, en tanto que el ma-

terial estadounidense se desarrolla por medio de fuentes secundarias y se agrega como un reto y no como un caso yuxtapuesto que tenga que tratarse de manera tan exhaustiva como el examen de la muerte en otras culturas. Una vez más, la función crítica es una ocurrencia tardía.

La tradición más destacada de la crítica cultural en la antropología contemporánea que se apoyó abundantemente en una estrategia de yuxtaposiciones coincide con la carrera y los escritos de Margaret Mead. En lo fundamental, esta no hizo su carrera como académica sino como crítica de la cultura y la sociedad estadounidenses, cuya autoridad, para su público, era la de una antropóloga: una especialista científica que, gracias a su trabajo de campo y a su formación, dominaba las alternativas a los estilos de vida norteamericanos. La yuxtaposición intercultural fue sólo una de las varias técnicas que Mead iba a utilizar como crítica cultural, pero su carrera se inició con la publicación de un libro para el que esa técnica era decisiva: *Coming of Age in Samoa* (1949 [1928]), una exposición escrita que evoca la cultura samoana, didácticamente yuxtapuesta como una lección para los estadounidenses sobre sus métodos de crianza de los niños. Es irónico, pero acaso también demostrativo del interés que despertaban los comentarios de este tipo, que los dos últimos capítulos del libro, que relacionan el material samoano con la vida estadounidense, hayan sido agregados a instancias de los editores.

En opinión de su maestro, Franz Boas, la investigación hecha por Mead en Samoa, al demostrar la plasticidad de las culturas humanas, iba a contribuir a refutar el pensamiento social racista. Al margen de esa implicación de crítica epistemológica que tuvo en la vida intelectual, el libro se transformó en un éxito de ventas por su crítica de los métodos estadounidenses de socialización padre-hijo, como también de los supuestos sobre la rebeldía «natural» de la adolescencia. La obra actuaba entonces en los dos niveles que en general han complicado la crítica cultural del siglo XX. Por una parte, era una crítica de los modos intelectual o académico de pensamiento de la sociedad estadounidense, en la que la antropología se insertaba como disciplina; por la otra, era al mismo tiempo una crítica de la ideología: de las maneras de pensar del sentido común, en general características de la cultura, en que se imbrica todo el *establish-*

ment académico. Como corresponde a una precursora, Mead no dominaba del todo esos dos niveles de la crítica en su primer libro; Boas desarrolló uno, y sus editores la urgieron a desarrollar el otro. En la etnografía reflexiva y crítica contemporánea, los escritores han cobrado una conciencia casi obsesiva de esos dos niveles, que sólo tenían una presencia incidental en *Coming of Age in Samoa*; en la mayoría de los textos contemporáneos escritos con un propósito de crítica se advierte la preocupación por compatibilizar una crítica de la epistemología, que ha organizado la investigación, con perspectivas críticas acerca de sus sujetos. Como obra crítica pionera y problemática que emplea la técnica de la yuxtaposición intercultural, *Coming of Age in Samoa* nos brinda un vehículo apto para evaluar el potencial de esta técnica como crítica cultural.

La primera parte del libro presenta lo que hoy aparece como un retrato idílico unilateral de la cultura samoana. La fidelidad de esa visión de Samoa fue objeto de acalorados debates tras el reciente intento de Derek Freeman de disminuir la calidad de la etnografía de Mead (1983). Sin embargo, lo que nos interesa no son las cuestiones analizadas en esos debates sino la ulterior distorsión de la representación de la etnografía samoana cuando Mead la emplea *específicamente* como criterio yuxtapuesto con respecto al cual pueden compararse y criticarse las prácticas estadounidenses. Cuando su propósito es la crítica cultural norteamericana, el retrato de los samoanos, intencionalmente o no, pierde contacto con el contexto integral de la vida en Samoa, y sus habitantes corren entonces el riesgo de convertirse en figuras simbólicas y hasta caricaturizadas de conductas virtuosas o deseables, de utilidad como plataforma de la crítica en la exploración de aspectos de la cultura estadounidense.

Además, lo que se proclama práctica estadounidense, que constituye el objeto de su crítica desmitificadora, no proviene de estudios etnográficos de la propia Mead ni de nadie, sino de su forma general de entender lo que es esa práctica, por ser ella misma miembro de la cultura estadounidense y por su conocimiento de la bibliografía académica existente. Así, Mead contrasta su propia etnografía samoana, relativamente intensiva, con la visión erudita general que ella acepta como caracterización correcta de la práctica norteamericana. Más apropiado hubiera sido poner en

tela de juicio la concepción académica general de la naturaleza innata del «*Sturm und Drang*» adolescente mediante un cuidadoso examen de las prácticas estadounidenses basado en una investigación etnográfica independiente, y sólo entonces comparar esos hallazgos específicos con los de la investigación de otra cultura que sirviera de contraste. Sin la ayuda de ese tratamiento etnográfico igualmente intensivo, la visión de la práctica estadounidense en la exposición de Mead es estática, unívoca, excesivamente generalizada y unilateral. A su vez, esa manera de configurar lo que es el blanco de la crítica alienta su yuxtaposición con una descripción igualmente estática y unilateral de la cultura de contraste.

La fuerza de la etnografía y de la crítica etnográfica reside en su concentración en el detalle, su persistente respeto por el contexto al formular cualquier generalización y su pleno reconocimiento de la permanente ambigüedad y las muchas posibilidades de toda situación. Son precisamente esas las características que se ponen en peligro en proyectos de crítica en los que se presenta en forma estática uno u otro de los casos, porque se lo aparta del contexto cultural total en el que se produce y donde se registra etnográficamente. ¿Cómo lograr entonces una forma de crítica por yuxtaposición que permita hacer observaciones elocuentes, pero sin descontextualizar ni estereotipar ninguno de los casos representados?

Una versión más eficaz de la técnica de la crítica por yuxtaposición dependería de una exploración dialéctica y recíproca de *los dos* casos etnográficos, utilizando cada uno de ellos como instrumento para suscitar más preguntas sobre el otro. Aquí, el caso yuxtapuesto de otra cultura es algo más que una alternativa o un contraste ideal con la práctica estadounidense; es un medio de formular cuestiones para un proyecto intensivo de etnografía doméstica. Un informe publicado de crítica cultural abarcaría y recorrería los dos proyectos de etnografía, quizá con distinto énfasis, pero en esos textos la otra cultura, utilizada como punto de referencia, quedaría tan expuesta a la exploración crítica como el tema doméstico que constituye el objetivo (en el caso de Mead ello habría significado una revaloración crítica de sus interpretaciones de Samoa y no un paso más hacia una representación estática). Si los dos polos de la yuxtaposición

se mantuvieran descentrados, por así decirlo, se facilitaría la producción de textos abiertos, desequilibrados y hasta difíciles de manejar según las pautas corrientes, pero alcanzar representaciones adecuadas en la búsqueda de la crítica cultural es justamente el desafío de la experimentación.

Esas revisiones experimentales del uso que Mead hace de la yuxtaposición intercultural son oportunas en el momento presente, que hemos caracterizado como de crisis general de la representación, y también para la tendencia específicamente experimental que ha constatado en la antropología. *Coming of Age in Samoa* fue y sigue siendo una eficaz obra de crítica cultural para un público muy amplio. Pero, según lo hemos señalado, el público lector general es cada vez más escéptico en relación con la figura del primitivo o el aislamiento de los otros exóticos en un sistema mundial más integrado del que los estadounidenses son muy conscientes. Si para hacer una observación crítica es preciso contrastar a los otros culturales con nosotros, hay que representarlos de manera realista y en las circunstancias modernas globales y comunes que también nosotros experimentamos. Los aportes de la tendencia experimental de la escritura etnográfica reflejan el mismo escepticismo dentro de la propia práctica antropológica; esos aportes hacen hincapié en las perspectivas múltiples, las interpretaciones divergentes dentro de y sobre cualquier ámbito de investigación y las descripciones gráficas exhaustivamente contextualizadas, y todo proyecto de crítica cultural que utilice material etnográfico debe reconocer esos énfasis.

Quizá pueda verse con la mayor claridad la inadecuación de la forma anterior y más débil de crítica por yuxtaposición intercultural en el ejemplo del reciente libro de Colin Turnbull, *The human cycle* (1983), y en la reacción crítica que despertó no sólo entre los antropólogos sino particularmente entre otros críticos. Turnbull ha seguido basándose en la yuxtaposición estática nosotros-ellos para exponer una crítica de la sociedad estadounidense (y occidental). El otro cultural es chauvinísticamente valorado, hasta el extremo de generar, en la comparación, un tenaz pesimismo respecto de las condiciones de la sociedad estadounidenses. En otra época, desafíos tan rigurosos podrían haber causado conmoción, pero hoy la masa de los lectores sabe o siente que en el mundo hay un conjunto de posibilidades más matizadas y

realistas. Peter Berger (1983) expresa las objeciones contemporáneas al libro de Turnbull:

«Desde sus inicios como disciplina académica, se sometieron a la consideración de la antropología dos cuestiones más generales. La disciplina sirvió para educar a la gente y hacerla receptiva a formas de vida, valores y visiones del mundo muy diferentes de los nuestros. De ese modo la antropología ha hecho una importante contribución a la formación de la mentalidad liberal y la conciencia humanista en una era de masivos contactos interculturales. También se la utilizó como instrumento ideológico para denigrar a la civilización occidental en la comparación con culturas supuestamente superiores o más sólidas de lugares remotos. Los antropólogos que se embarcaron en esta tarea de establecer comparaciones ofensivas hicieron por lo menos un modesto aporte a la declinación del vigor de las sociedades occidentales contemporáneas. En este libro, lo mismo que en otros anteriores, Colin M. Turnbull incluye algunos párrafos que siguen justificando a la antropología por su contribución a la educación liberal cosmopolita. Pero en su mayor parte el libro es un claro ejemplo del segundo uso de la antropología, un largo lamento por nuestras deficiencias en comparación con el modo que tienen "ellos" de hacer frente al ciclo de la vida humana» (pág. 13).

No todas las formas de este tipo de crítica son tan estridentes como la de Turnbull; la de Mead no lo era, y sus escritos constituyen una forma eficaz de lo que consideramos la versión más débil de la yuxtaposición intercultural. Lo que da fuerza a la versión más fuerte de esta técnica es que no se apoya en el mero extrañamiento para lograr un efecto, sino que intenta más bien comprometer al lector en un largo discurso dialéctico sobre la naturaleza abierta de las similitudes y las diferencias.

Esta versión más fuerte de la yuxtaposición ofrece un interesante paralelismo con los aprietos contemporáneos del posmodernismo en el arte y la literatura, en relación con el modernismo histórico a partir del cual se desarrolló (véase Foster, 1983). Muchos de los efectos del modernismo se basaban en el mero valor de la conmoción, pero como ya no hay nada que la provoque, el posmodernismo intenta hoy

transformar la estrategia del extrañamiento en un discurso extenso y refinado que comprometa al lector o espectador. En el arte, se buscan modos experimentales textuales y performativos que desarrollen ese tipo de discurso crítico convincente. Como crítica cultural, la antropología ha enfrentado los mismos apuros y busca soluciones similares mediante cambios en sus modalidades de representación etnográfica. Por lo tanto, las yuxtaposiciones etnográficas plenamente desarrolladas serían la versión más eficaz *y* distintiva de la crítica cultural que la antropología podría ofrecer como cumplimiento de la segunda de sus dos principales justificaciones modernas.

Versiones más fuertes de la yuxtaposición intercultural

Lo que tenemos en mente es un proyecto etnográfico, realizado en un contexto doméstico, que tenga desde el principio una relación sustantiva con algún conjunto de trabajos etnográficos de otros lugares (idealmente realizados antes por el mismo especialista, pero a veces, en la práctica, con la inclusión de la etnografía publicada de otros). Los últimos sirven para dar al primero un marco o una estrategia de análisis que de otro modo no se obtendría. El doble rastreo de casos y experiencias etnográficos caracteriza así un proyecto de etnografías repatriado desde el trabajo de campo hasta un texto de crítica cultural que, como algunas etnografías experimentales, puede emplear el detalle y la retórica de la disciplina, pero que quizá no sea una mera etnografía en ninguno de los sentidos corrientes. Una vez esbozadas las líneas generales de tales proyectos y de los textos resultantes, vacilamos en precisar descriptivamente (o preceptivamente) algunos otros procedimientos, porque no queremos avanzar hacia la construcción de un método o paradigma mecánico de crítica cultural. En este momento generalizadamente experimental circulan muchas fuentes teóricas, estilos analíticos, retóricas y procedimientos descriptivos, como influencias de textos innovadores que aparecen en la antropología y otras disciplinas. Es posible que dichos proyectos estén moldeados, por ejemplo, por an-

teriores tradiciones de la escritura crítica, o que surjan principalmente de la biografía intelectual del antropólogo y abarquen no sólo sus experiencias etnográficas profesionales en otras culturas, sino también sus identificaciones personales, étnicas, de género o regionales.

Si bien sabemos, por contactos personales, que los procesos de yuxtaposición arraigados en la naturaleza bifronte de cualquier proyecto etnográfico han inspirado la escritura de varias obras recientes, no recordamos ningún proyecto publicado que haga plenamente explícito lo que tenemos en mente. Por lo tanto, remitimos al lector al «Apéndice» de este libro, que incluye un informe sobre obras en curso que hemos emprendido individualmente. No sabemos con certeza qué resultará finalmente de esos proyectos, sobre todo en lo que concierne a la forma de sus productos textuales, pero lo que importa aquí es ilustrar con ejemplos como podría funcionar la comparación yuxtapuesta. Por suerte hay entre los dos ejemplos grandes diferencias en lo que atañe al estilo, el enfoque y el interés temático, lo cual refuerza nuestra opinión de que la forma de crítica cultural que esbozamos en modo alguno es limitada, sino que podría abarcar un amplio espectro de gustos e intereses personales en la investigación.

Las múltiples recepciones de la etnografía

Hemos sugerido que la versión más fuerte de la yuxtaposición intercultural opera dialécticamente en todas las fases de un proyecto de etnografía crítica: hay críticas en los dos extremos y de las dos sociedades. Además, cualquier proyecto semejante comprenderá también, en el curso de su desarrollo, muchas referencias a otras culturas, trianguladas con las yuxtaposiciones primarias. Esto suscita de inmediato un interrogante sobre cuál es el público potencial y pretendido para cualquier obra escrita a partir de un proceso semejante de crítica cultural en antropología. Para esta, la consecuencia radical de esa forma más fuerte de crítica cultural, que hace hincapié en las alternativas yuxtapuestas que se abordan crítica y recíprocamente a través del montaje del autor, es una idea mucho más acabada de la diversi-

dad potencial de los lectores para quienes acaso escriban los antropólogos. Esto puede verse en forma embrionaria en el prefacio de Henry Glassie a su reciente obra de etnografía irlandesa (1982), donde se refiere específicamente al problema que representa escribir al mismo tiempo para sus sujetos alfabetizados pero rústicos y para un público lector más cosmopolita (que incluye a los académicos estadounidenses y al público irlandés interesado, entre otras clases de lectores). Escribir un único texto con muchas voces expuestas en él y muchos lectores en mente es quizás el acicate más enérgico para la tendencia experimental contemporánea de la escritura antropológica, como etnografía y como crítica cultural.

Es de presumir que los miembros de otras sociedades, cada vez más alfabetizados, leerán los informes etnográficos que les conciernen y reaccionarán no sólo a las descripciones explícitas de sus sociedades sino también a las premisas respecto de nuestra sociedad implícitas en la doble visión de toda obra etnográfica. Por su parte, los lectores estadounidenses podrían reaccionar de manera negativa a las versiones idealizadas y simplificadas de las sociedades extranjeras y exigir también un trabajo etnográfico realista en su propio país, para que las críticas antropológicas fueran persuasivas. Esa demanda de una reciprocidad plenamente desarrollada de perspectivas, que comprenda dos e incluso más puntos de referencia cultural en la escritura de textos antropológicos, siempre ha existido en potencia. La expansión del público lector a que aspiran los autores de obras experimentales, más allá de los públicos relativamente limitados y convencionales a los que se dirigía en el pasado la escritura antropológica, depende del incentivo y la satisfacción de esa demanda potencial.

En el pasado se escribían etnografías con dos públicos limitados en mente. La etnografía seria se dirigía fundamentalmente a otros antropólogos o a los especialistas del área. Las obras antropológicas de crítica cultural se escribían para un público más amplio pero todavía restringido: el público lector masivo estadounidense de clase media, visto como indiferenciado y carente de un arsenal pluralista y distintivo de filiaciones y etnias culturales. Ese fue el público lector masivo que la escritura, imbuida de liberalismo, imaginó, buscó y alentó. Los mensajes valiosos de la crítica

fueron a menudo la tolerancia, la validez de otras formas de vida y las satisfacciones brindadas por la comunidad, que sirvieron para atemperar las tendencias provincianas de ese público próspero y exitista y hacer que su perspectiva fuera abierta y equilibrada.

Esos mensajes fundamentales de la crítica antropológica siguen siendo buenas razones para escribir, pero se requiere un cambio fundamental en la percepción del mundo en el cual y para el cual se emprenden los proyectos críticos de la etnografía. Ello exige, a su vez, transformaciones tanto en la manera de escribir etnografía como en la conciencia que el etnógrafo tiene de sus destinatarios. El primer aspecto está bastante avanzado en la actual tendencia experimental; el segundo se desarrolla más lentamente, limitado en parte por los poderosos hábitos y exigencias de los contextos académicos tradicionales en los que de hecho se produce mayoritariamente la investigación etnográfica.

Sin embargo, hoy resulta innegable que el público lector es más diverso y diferenciado. Los antropólogos han respondido con distintos experimentos, que intentan incorporar a sus textos muchas voces o, al menos, muchos puntos de vista que reflejen el proceso real de investigación y la tarea constructiva de la escritura etnográfica. A veces esos experimentos se convirtieron en fines en sí mismos: la obsesión por representar discursos y diálogos. Pero con el tiempo esas técnicas deben perfeccionarse en obras que comprometan a los diversos públicos que cada vez más hacen a la antropología responsable de sus representaciones. Una mayor conciencia de los etnógrafos de que en realidad escriben para esos lectores diversos y críticos de su propia sociedad y del extranjero, promovería el desarrollo de textos que pusieran en juego de manera sustancial y deliberada múltiples perspectivas.

Nota final

En medio de las diversas actividades e intereses investigativos de la antropología contemporánea, que algunos aplauden y otros consideran inquietantes, se encuentra su tradición etnográfica central. En este ensayo hemos abordado las dificultades actuales de la etnografía y, a través de las respuestas que hoy se les dan en antropología, las oportunidades que brindan para una renovación de los objetivos en esta incierta etapa de la historia moderna de las disciplinas. Desde la perspectiva de los desarrollos en campos con los que la antropología ha estado aliada, el presente es un momento de vivas preocupaciones por la forma en que debe presentarse la realidad social. El problema de la descripción, agudamente sentido, hace pues que este sea en general un momento etnográfico de las ciencias humanas, para el que la antropología tiene una gran importancia potencial.

Al mismo tiempo, dentro de la propia antropología se explora en forma escrupulosa y experimental qué es, qué puede ser o qué debería ser la etnografía. Este mismo período, entonces, es un momento experimental dentro de aquella disciplina. La modalidad etnográfica de investigación y escritura, a través de la cual la antropología cultural se desarrolló como disciplina académica en el siglo XX, señaló la suspensión práctica de su gran visión decimonónica de una ciencia del hombre. El espíritu de esa visión sigue presente en los proyectos etnográficos bajo la forma de una poderosa retórica organizadora, pero no hay retorno posible al proyecto mismo: ello sería un deseo ilusorio y ahistórico. La etnografía es, en rigor, el ámbito en que las ideas de una ciencia de la antropología deben dar respuestas, por su capacidad de abarcar adecuadamente la realidad pormenorizada de la vida motivada e intencional. En una época de confusión en lo que concierne a los marcos macroteóricos orientadores, y a falta de debates unificadores, no sólo en el terreno de la antropología sino también en el de otras disciplinas, la

vitalidad de aquella sigue estando en la práctica de la etnografía. No pueden sino considerarse saludables la exploración actual y el cuestionamiento. Son formas fijas de la práctica etnográfica en la tendencia experimental que hemos señalado. Esa práctica debería entenderse como el proceso por el que las justificaciones racionales y las promesas que marcaron el inicio de la antropología cultural como profesión académica a comienzos del siglo XX, se renuevan en un mundo que debemos considerar como muy diferente del mundo en el que se pusieron en marcha la investigación y la escritura etnográficas.

Una antropología comprensiva sensible a la historia y a la política que preserve el relativismo como el método de exploración comprometida que era en sus comienzos, reconstruye el trabajo de campo, al otro cultural y el concepto mismo de cultura como elementos organizadores del campo de la representación etnográfica. A través del cotejo constante de lo conocido con lo extraño, la etnografía propicia en definitiva un cuestionamiento radical respecto de cuál debería ser el alcance de su propia recepción o, para el caso, de la de cualquier trabajo de ciencias sociales. Todo trabajo etnográfico se convierte en un documento con conciencia histórica que admite la posibilidad de múltiples recepciones y la de su pertinencia para muchos discursos posibles. La idea de la expansión de esa pertinencia no es en modo alguno utópica, sino que está cabalmente arraigada en las tradiciones de investigación y escritura de una antropología que reconoce todas las implicaciones históricas y políticas de sus proyectos.

El momento experimental puede interpretarse de diversas maneras. Puede vérselo como saludable; puede vérselo como la caída de la antropología en el caos intelectual. Hemos optado por la visión positiva, con el telón de fondo de nuestra concepción más general de lo que hemos llamado la crisis de la representación o de lo que se debate, en términos más generales, como las condiciones posmodernas del conocimiento (véase la reciente serie de ensayos de Stephen Tyler, 1984, 1985, 1986*a* y 1986*b*, que van mucho más lejos que nosotros en el intento de aceptar una práctica posmodernista de la antropología). Pese a (los posmodernistas dirían *a causa de*), la confusión y la falta general de interés por los sistemas teóricos unificadores, la etnografía es más refinada e intelectualmente desafiante que nunca. En los

períodos en que los campos carecen de fundamentos sólidos, la práctica se convierte en el motor de la innovación. Tan así es, que los escritores experimentales contemporáneos adaptan la etnografía a las críticas bien fundadas de los puntos ciegos históricos de su escritura anterior. Los beneficios de esos experimentos se advierten tanto en el ámbito tradicional de la antropología, la exploración del otro cultural en el extranjero, como en la tendencia a la repatriación que hemos considerado en este ensayo como un proyecto de crítica cultural, durante mucho tiempo una posibilidad escasamente desarrollada pero reconocida de la antropología moderna.

Esta tendencia experimental no es en realidad nueva en sus intereses y sus propósitos. Se trata meramente de la realización de las contribuciones que la antropología, a través de la etnografía, prometió hacer mucho tiempo atrás. Pero en el mundo actual esa tendencia es en rigor algo más, ya que amplía la pertinencia potencial de cualquier etnografía en muchos planos, sobre todo como forma de discurso entablado con sus sujetos. A medida que la etnografía comprensiva se acerca a la literatura, los diálogos y los medios de autoexpresión producidos por sus sujetos, realiza en la práctica la idea del relativismo, que lamentablemente se consolidó en la forma de una doctrina como contribución fundamental de la antropología del siglo XX al pensamiento liberal. La tendencia experimental y la concreción de la naturaleza bifronte de la etnografía como crítica cultural, que se refuerzan una a otra, prometen la restauración de un relativismo comprometido y en constante adaptación a las cambiantes condiciones de un mundo que esa disciplina se obliga a representar con integridad. La etnografía debe seguir proporcionando un acceso convincente a la diversidad del mundo en una época en que la percepción, si no la realidad, de esa diversidad está amenazada por la conciencia moderna. Esto hace que en el presente la etnografía, vista durante largo tiempo como mera descripción, sea un modo de representación potencialmente polémico e inquietante. En el mundo, la diferencia ya no se descubre, como en la era de la exploración, ni se salva, como en la era del colonialismo y el alto capitalismo, sino que más bien es preciso redimirla o recuperarla como válida y significativa en una época de aparente homogeneización y recelo de la autenticidad,

que, aunque reconoce la diversidad cultural, ignora sus consecuencias prácticas.

Concluimos con algunas palabras acerca de la dimensión moral o ética que cabe esperar que todo proyecto de crítica cultural exprese en forma destacada. Para algunos, la defensa o la afirmación de valores contra una realidad social particular *es* el propósito fundamental de la crítica cultural. No obstante, como etnógrafos para quienes la variedad humana es interés central y todos los sujetos son un blanco legítimo, somos muy sensibles a la ambivalencia, la ironía y las contradicciones en que los valores y las ocasiones para su realización hallan expresión en la vida cotidiana de distintos contextos sociales. Así, la enunciación y la afirmación de los valores no constituyen el objetivo de la crítica cultural etnográfica; antes bien, ese objetivo es la exploración empírica de las condiciones históricas y culturales de la expresión e implementación de diferentes valores. Por lo tanto, en este ensayo hemos considerado los medios de expresión y las problemáticas valorativas implícitas, entendidos como cuestiones de estética, epistemología e intereses, que los etnógrafos enfrentan tanto en la investigación de campo abordada como en su experimentación con formas innovadoras de ponerla por escrito.

La exposición y afirmación explícitas de valores contra las percepciones críticas de las condiciones sociales tienen sus géneros. El arte y la filosofía son los ámbitos en los que se han debatido sistemáticamente los valores, la estética y la epistemología, pero esos discursos prosperan en un apartamiento autoconsciente del mundo a fin de ver con claridad sus problemas. Pueden basarse en la investigación empírica pero dejan a otra clase de pensadores la tarea de efectuar las representaciones primarias y detalladas de la realidad social. Consideramos que la etnografía, en su transformación experimental y sus posibilidades críticas, es un vehículo disciplinado para la investigación y la escritura empíricas que exploran la misma clase de debates que preocupan al arte y la filosofía occidentales, pero tal como se manifiestan de diversas formas en contextos locales y culturalmente distintivos de la vida social en todo el mundo.

Apéndice: trabajos en curso

Marcus: las dificultades de las dinastías empresariales como perspectivas críticas de la familia estadounidense de clase media

Inspirado en un trabajo de campo y un texto previos sobre las elites aristocráticas y plebeyas del actual reino polinesio de Tonga, aproveché una oportunidad de estudiar dinastías de cuatro generaciones de Galveston, Texas, cuya fortuna tenía su origen en los negocios. Galveston fue en otro tiempo un importante centro comercial del estado, pero comenzó a declinar a principios de siglo y, con él, la próspera y políticamente influyente comunidad de la Edad Dorada. Pero tres familias mantuvieron un linaje de propiedades y tradición dinástica durante ese período de declinación, hasta que finalmente sufrieron, en la época de mi trabajo de campo (fines de la década de 1970), un proceso de conflictos internos y disolución organizativa. Si bien la receptividad a las pesquisas de un antropólogo difirió tanto entre las familias como dentro de ellas, el proceso de disolución fue para los descendientes y otras personas que tuvieron a su cuidado la organización dinástica de la riqueza la oportunidad de embarcarse en una exhaustiva reflexión sobre sí mismos; fortuitamente, eso generó un espacio para que un interlocutor externo actuara como receptor de un interesante corpus de múltiples relatos superpuestos sobre historias compartidas de prosperidad y sentimientos.

Desde su inicio, mi investigación en Galveston tuvo otras dos vinculaciones, la segunda de las cuales es la que más viene al caso aquí. Primero, gracias a la lectura de recientes informes acerca de otras dinastías familiares y fortunas seculares de los Estados Unidos, descubrí, para mi etnografía de una elite de Galveston, un contexto de significación más general que asociaba las formas de conservación de la riqueza y la continuidad familiar que esta pone en juego con una historia regional y nacional específica de cambio social en las clases altas. Segundo, como el estudio de los linajes y los grupos de descendencia ha sido un marco muy común para el análisis etnográfico en los ámbitos tradicionales de interés de la

antropología, y como mi trabajo anterior se refería a temas similares entre los aristócratas tonganos, las familias de Galveston, vistas íntegramente en su contexto estadounidense y texano, fueron indagadas desde el punto de vista de situaciones culturales marcadamente distintas.

Mi propósito inicial era entender las prácticas y estrategias mediante las cuales esas dinastías capitalistas estadounidenses se habían perpetuado a lo largo del siglo XX en un ambiente que, desde el punto de vista cultural, político y económico, fue, con el paso del tiempo, cada vez más desfavorable al desarrollo de tales organizaciones. Aun en Texas, con una persistente ideología de capitalismo familiar que en términos más generales caracterizó al siglo XIX, la acumulación de una gran fortuna personal se admira de manera inequívoca, pero no así su perpetuación. En muchos casos, la respuesta era sencillamente que la habilidad legal y los enredos generados por el hecho de compartir una fortuna hereditaria hacían que cada uno de los descendientes estuviera más involucrado en la vida de los otros de lo que hubiera deseado en otras circunstancias (véanse Marcus, 1980, 1983). Pero en algunos casos —que son los de las concentraciones dinásticas de riqueza que siguieron ejerciendo una influencia concertada e importante en los ámbitos de su actividad—, la invención de tradiciones familiares persuasivas y duraderas en la vida de descendientes, servidores, consejeros y administradores de la fortuna, requiere una explicación más compleja. El problema es describir los procesos a través de los cuales una noción de lo sagrado y una sensibilidad moral aparentemente anacrónica conservan una destacada vigencia en un grupo de personas que por otra parte viven en los mundos enteramente seculares y prósperos de la clase media.

Irónicamente, la perpetuación de esos linajes, a contrapelo de la reducida o débilmente estructurada continuidad intergeneracional que es característica de la vida familiar estadounidense, ha sido un tema mítico para una próspera clase media ambiciosa, ávida consumidora de sagas dinásticas reales o ficticias. Esa afinidad me hizo pensar que mis sujetos etnográficos (y los otros casos de la misma cohorte histórica con que podía asociarlos) objetivan y expresan algunos de los elementos que desempeñan un papel más limitado en una cultura de la vida familiar más ampliamente compartida, como el anhelo incumplido de una continuidad intergeneracional. Vistas desde afuera, las dinastías son un marco muy adecuado para que la clase media estadounidense exprese sus ideales y ambivalencias con respecto a la solidaridad, el éxito y la prosperidad dentro de la familia. Desde la perspectiva de sus discursos internos, que son la entrada específica de la etnografía, las dinastías constituyen una crítica pormenorizada de la familia es-

tadounidense que puede ser etnográficamente «leída» para las clases capitalistas, tal como Paul Willis dice haber expuesto las críticas implícitas en la vida de la clase obrera.

Por ejemplo, desde la década de 1960, el derrumbe de la configuración de la familia nuclear de la segunda posguerra, así como de la estructura de autoridad que la respaldaba, ha estado en el centro de los eternos debates sociológicos sobre la familia estadounidense (y occidental). (Véase por ejemplo el reciente libro de Peter y Brigitte Berger, 1983.) No obstante, la situación cultural de la familia también ha sido una problemática constante y destacada de las dinastías durante gran parte del siglo XX, en la medida en que adaptaron e idearon estrategias contra tendencias de la cultura que a menudo subvirtieron los modelos victorianos de patriarcado y socialización. Estos eran los modelos a través de los cuales se habían cumplido más eficazmente las esperanzas dinásticas burguesas. Aunque todavía reflejaban aspectos de la cultura victoriana (a veces sin mucha convicción, a falta de algún otro modelo cultural más apto), los dinastas de las familias exitosas fueron por lo general realistas con respecto a los desafíos culturales a la perpetuación de sus tradiciones (y en relación con los cambios en la familia también fueron mucho más perspicaces y previsores que la mayoría de los especialistas en crítica cultural). Quienes ejercieron una autoridad dinástica durante las últimas décadas advirtieron que las mistificaciones en la administración de una gran fortuna y las prácticas más sutiles destinadas a lograr que la tradición ancestral fuera convincente para los descendientes escépticos, se refuerzan entre sí como factor de cohesión y mantienen unidas a las organizaciones dinásticas frente a su inevitable disolución. El vector final y quizá más duradero de las ideas de una familia determinada, son las formas e instituciones corporativas que una dinastía deja tras de sí, siempre que el proceso de disolución haya sido bien planificado y suficientemente ordenado. Internamente, este drama social —la experiencia colectiva autoconsciente que los miembros de la dinastía cuentan repetidas veces al etnógrafo como testigo— genera una crítica cultural conservadora, expresada en distintas versiones tan sustanciales como las de la época de Henry Adams.

Al intentar describir los procesos a través de los cuales las tradiciones dinásticas se han inventado y reinventado en las transiciones de una generación a otra, me concentré en las fuentes de autoridad alternativas y a menudo antagónicas dentro de una organización dinástica, como elemento fundamental para esa tarea. Recurrí a algunos de los mejores y más detallados trabajos etnográficos sobre el linaje y los grupos de descendencia: los estudios de los tallensi de Africa Occidental que a lo largo de su carrera hizo Meyer Fortes, y sobre todo sus últimos artículos sobre las di-

mensiones psicológicas del hecho de ser padre, descendiente, anciano e inminente ancestro en esa sociedad (Fortes, 1973, 1974). En este caso, yo invertía el tipo de yuxtaposición que había llevado a anteriores etnógrafos funcionalistas a preguntarse: «Tenemos la institución *x*; ellos no la tienen, pero logran resultados similares: ¿cómo?». Por mi parte, yo me preguntaba: «Ellos tienen definiciones sólidas de la relación entre ancestro y descendiente; nosotros no, pero de vez en cuando tenemos la formación de un linaje basada en una tradición del fundador: ¿cómo?».

El hecho de plantear preguntas como las de los tallensi en relación con grupos de descendencia texanos me sugirió una interesante línea de investigación para el trabajo con la antigua elite de Galveston. Al mismo tiempo, esa yuxtaposición me condujo a reflexionar sobre mi anterior trabajo con las elites tonganas y a crear una serie de yuxtaposiciones entre ellas, los tallensi y las dinastías de Galveston. Como en el caso de las familias de Galveston, las dinastías tonganas contemporáneas nobles y plebeyas mantienen una fuerte continuidad a lo largo de las generaciones, pero sin un complejo de ancestros tan destacado como el de los tallensi. La creación de una propiedad sagrada, las referencias a la reiteración en los vivos de los rasgos de personalidad de los muertos importantes, y la longevidad y el papel de los ancianos en la formación de una memoria colectiva, tenían distintos efectos en la continuidad del linaje en los casos de Tonga, Galveston y los tallensi.

En los tres casos el examen de los fenómenos de intercambio se reveló particularmente importante. En cada uno de ellos, las actividades en torno de los funerales son una crítica de la autoridad que el pasado ejerce sobre los vivos. La yuxtaposición con las etnografías tallensi y tongana me hizo notar que la herencia de riquezas se produce como un proceso de distribución de diversos tipos de bienes en previsión de las transiciones generacionales. Esa distribución se produce a lo largo de toda una vida y sólo emerge como una compleja manifestación de pasiones e intereses en las rendiciones de cuentas y recapitulaciones que caracterizan a los hechos que rodean los funerales.

Comprobé que las formas más sutiles de imponer la tradición dinástica en la vida de los descendientes y otras personas relacionadas con la administración de la dinastía se encontraban en una ideología mistificadora de «la buena madera», mediante la cual los descendientes se juzgaban entre sí y los padres, en particular, evaluaban y alentaban a sus hijos. A menudo, el modelo de «la buena madera» se encarna en las biografías de antepasados importantes, que cobran vivacidad en el repertorio de relatos morales que circulan en la familia. La eficacia de esa ideología depende a su vez de una firme creencia en la transmisión biológica de las

capacidades y el carácter, semejante a la de rasgos físicos como el color del pelo o los ojos. Estas son quizá características generales de la formación de una tradición en las familias estadounidenses, pero se las objetiva en las familias dinásticas ricas, rodeadas por la seguridad del patrimonio, pero también por su herencia de desafío, elaborada entre los descendientes con la forma de un discurso sobre la capacidad, el carácter y el mérito en relación con la generación fundadora. La autoridad dinástica se inserta en ese proceso de manera mucho más eficaz que en cualquier intento de los jefes de la familia por restablecer la autoridad patriarcal o la reverencia ritual pública de los ancestros. Estas suelen ser vistas como atavismos por muchos descendientes que estén plenamente integrados a los estilos de vida de la clase media y cuyos intereses en la riqueza colectiva están legalmente sancionados, lo que les ahorra el peligro de ser desheredados. Los dinastas estadounidenses adhieren mucho más que los tonganos contemporáneos a una ideología del maná, según su descripción clásica (y quizás etnocéntrica) para el caso de la Polinesia.

Como consecuencia secundaria de la consideración de la ideología de la distintividad en las familias dinásticas de gran fortuna, me interesé en el equivalente de «la buena madera» en las familias de la cultura masiva de clase media. Lo encontré en las prácticas mediante las cuales los padres llegan a percibir y evaluar la inteligencia de sus hijos. No se trata de una concepción general de la inteligencia, sino de esta tal como se la moldea específicamente para el éxito en instituciones educativas que han sido fundamentales en la creación y la definición del status de la clase media moderna. Esa es la construcción cultural de la persona que rechazan los sujetos de la clase trabajadora de Willis (y en cierta medida los criados en el capullo dinástico de una gran fortuna), pero que se adopta como rasgo definitorio de la socialización de la clase media. Uno de los principales temas de la crítica cultural reciente ha sido la limitada apreciación de la inteligencia oficialmente reconocida en los tests para determinar el CI y en el sistema educativo, a pesar de las variedades de aquella realmente comprendidas por la ciencia (véase Gardner, 1983) y manifestadas en una sociedad étnicamente tan plural y diversa como la estadounidense. Lo que la crítica etnográfica señala en este sentido es que la reducción de la persona a la evaluación de una especie *particular* de inteligencia (ligada al éxito escolar) es un proceso profundamente arraigado en las familias de clase media como uno de sus rasgos definitorios.

Una vez más, esta investigación secundaria resultó beneficiada por las yuxtaposiciones, en este caso de las prácticas de la clase media con las de los dinastas y los tonganos. Entre estos últimos, con la introducción de la educación occidental hace más de un si-

glo, el concepto indígena de capacidad personal —*poto*— que antes era difusamente asignada por una aptitud y un contexto particulares, se transformó poco a poco en una evaluación de la totalidad de la persona, independiente del contexto y relacionada en particular con las calificaciones prestigiosas asociadas a la movilidad a través del sistema educativo.

En resumen, pues, la etnografía de Galveston no sólo fue organizada en todas sus fases por yuxtaposiciones interculturales, sino que no vacilo en afirmar que el uso de ellas, que revelan diferentes patrones de importancia cultural y sugieren así nuevas líneas de investigación, puso de manifiesto dimensiones de la vida familiar que probablemente no habrían sido tratadas en un estudio limitado sólo al contexto estadounidense. Además, si estos casos no se comprimen en moldes estereotípicos y marcadamente contrapuestos, existe la posibilidad de ver las pautas de la masiva clase media estadounidense y las de las elites dinásticas de Texas, junto con las pautas de los casos interculturales utilizados como puntos de referencia, como comentarios y críticas recíprocas de las expresiones culturales de la autoridad, la tradición y las relaciones de propiedad dentro de la familia.

Fischer: la etnicidad como texto y modelo

Al preparar un curso sobre la cultura estadounidense, cuyo propósito era ver qué contribución podía hacer la antropología a una comprensión de los Estados Unidos y, a la inversa, cuál era el aporte que los Estados Unidos podían hacer a la teoría y el método antropológicos, caí en la cuenta del reciente florecimiento de la autobiografía y la ficción autobiográfica que toman a la etnicidad como enigma central, pero que todavía tienen poca cabida de la bibliografía sociológica actual sobre la materia. Obras como *Warrior woman*, de Maxine Hong Kingston, *Passage to Ararat*, de Michael Arlen, o *Migrations of the heart*, de Marita Golden, no pueden quedar contenidas en las discusiones acerca de la solidaridad grupal, los valores tradicionales, la movilidad familiar u otras categorías del análisis sociológico aplicado a la etnicidad. Las viejas novelas de inmigrantes, centradas en temas como la rebelión contra la familia, son más pertinentes para esa bibliografía sociológica. Lo que estas obras más recientes transmiten con vigor es la idea de que la etnicidad (lo mismo que otras dimensiones similares de la identidad regional, de género, religiosa, de clase y generacional) es algo reinventado y reinterpretado en cada generación por cada individuo. La etnicidad es una parte del yo a menudo bastante

enigmática para el individuo, que no la controla. En la medida en que es un componente emocional profundamente arraigado de la identidad, suele transmitirse no tanto a través del lenguaje o el aprendizaje cognitivos (a los que la sociología se limitó casi por completo), como de procesos análogos al sueño y la transferencia de las sesiones psicoanalíticas.

El texto de Kingston ilustra el proceso onírico, y el de Arlen, el de la transferencia. El primero está compuesto por una serie de fragmentos —relatos, mitos y costumbres tradicionales— que sus padres le habían hecho conocer sin explicárselos adecuadamente, en momentos decisivos de su desarrollo infantil. Correspondió a ella, entonces, penetrar en ese legado alojado en su conciencia e integrarlo a su propia experiencia. El proceso de integración es análogo al de un paciente que tiene que convertir la imaginería onírica en un discurso verbal lineal, para poder explorarlo racionalmente junto con el analista; en este caso, para expresar qué significa ser chino-estadounidense en el proceso de crear un texto que pueda interrogarse y alcanzar coherencia.

En contrate con el sueño, la transferencia actúa sin la producción de un texto. Antes bien, la conducta se orienta hacia alguien mediante las mismas pautas que con anterioridad se establecieron en relación con otro. En vez de producir un textdo, se actúa. Arlen comienza con el silencio de su padre respecto de un pasado en Armenia que evidentemente fue importante para la identidad de ambos. Al intentar ahorrar a sus hijos el conocimiento de dolorosas experiencias pasadas, los padres suelen crear en ellos un vacío obsesivo que hay que explorar y llenar. A lo largo de todo el libro, Arlen señala en su vida adulta repeticiones de la conducta con su padre y reiteraciones en su propio comportamiento del comportamiento exhibido por aquel frente a otras figuras importantes. La búsqueda obsesiva del hijo, cargada de ambivalencias, comportamientos de acercamiento y evitación y negaciones, lo lleva a viajar a la Armenia soviética y a reconciliarse con un pasado que no entendía, aunque conocía su existencia.

Esta literatura suele caracterizarse por una callada ironía modernista que es liberadora. Refuerza el pluralismo y la tolerancia de la sociedad estadounidense: la idea de que está bien no ser o no comportarse como el mítico modelo *WASP** de decoro indiferente y racional que sirvió como instrumento represivo de la norteamericanización durante la década de 1950. Su individualismo, que plantea que la lucha por la autodefinición es en última instancia

* W(hite)A(nglo-)S(axon)P(rotestant), protestante blanco y anglosajón: la expresión alude a las características del ciudadano estadounidense que forma parte del sector más privilegiado e influyente de la sociedad. (*N. del T.*)

idiosincrásica, se atempera humanísticamente con el reconocimiento de que procesos paralelos afectan a individuos de todo el espectro cultural.

Pero esa literatura puede enseñarnos algo más. Nos hace sensibles a importantes dinámicas culturales de la sociedad posreligiosa, tecnológica y secular de las democracias industriales de fines del siglo XX. Nos revela un rico tejido cultural que sencillamente no se homogeiniza en la insipidez. El gran reto es si esa riqueza puede ser aprovechada y convertida en fuente de una revitalización intelectual y cultural.

Siempre existe la posibilidad de que la exploración de elementos de la tradición no pase de ser superficial y meramente transicional en el camino hacia la extinción. En la primera generación de inmigrantes, los problemas están relacionados con la comunidad y la familia; en las generaciones posteriores, subsisten huellas de esos problemas en el nivel personal, y también estas desaparecerán. Esa es la posición sociológica tradicional: el teatro *iddisch* es reemplazado por autores judíos asimilados como Roth, Malamud y Bellow, y también ellos pasarán. Hay, sin embargo, una posibilidad más excitante, a saber, que las tradiciones cuentan con recursos culturales que pueden ser recuperados y reelaborados en ricos significados para el presente. No son, sugiere Robert Alter (1982), Roth, Malamud y Bellow quienes definen el renacimiento judío en los Estados Unidos, puesto que están enteramente encerrados en los ajustes del inmigrante; lo que lo define es más bien el establecimiento de una nueva y seria intelectualidad judía posortodoxa por escritores como los lingüistas Uriel y Max Weinreich, los historiadores Jacob Neusner y Gershom Scholem, los filósofos Hannah Arendt y Emmanuel Levinas y los críticos literarios Harold Bloom y el propio Robert Alter, todos resueltamente modernos pero capaces de incorporar el pasado a un diálogo relevante para el presente y el futuro.

Al pensar en la manera de leer textos autobiográficos y trabajos académicos contemporáneos inspirados en inquietudes por la identidad étnica, me apoyé en una variante de mi anterior investigación etnográfica entre los zoroastrianos iraníes y los musulmanes chiítas. En ambos casos identifiqué elementos similares a los de mi propia herencia judía. El caso del islamismo es el más sencillo de los dos: los procedimientos argumentativos, las tradiciones textuales, el ambiente social de la formación teológica y la posición dialéctica frente a un mundo cristiano más poderoso son paralelos. Como en el caso de muchos especialistas anteriores, el islam podría servirnos como sustituto de exploraciones de nuestro propio pasado, hoy perdido para siempre. Este procedimiento, que recuerda el estilo del psicoanalista Jacques Lacan, nos permite llenar las lagunas de nuestra propia experiencia y nuestro sentido

de la tradición. Lo reprimido en el proceso de modernización, gracias al acento en la racionalidad de la tradición rabínica y en la heterodoxia del misticismo y la magia, puede recuperarse en un ambiente que, como el del islam, es al mismo tiempo distante y familiar. Una vez más, es una técnica de extrañamiento y refamiliarización. La idea de Gershom Scholem de una contrahistoria, leer en contra de las versiones oficiales de la historia y por lo tanto lograr acceso a las fuentes de renovación del espíritu, sugiere ese estilo de empatía etnográfica.

Afirmaríamos que gran parte de la mejor etnografía ha dependido de formas parecidas de búsqueda empática, y que hacer explícito ese hecho puede alentar críticas culturales más vigorosas y realistas basadas en la yuxtaposición. Las críticas de los estudiantes de teología de Irán, por ejemplo, no se formulan como una desestimación por los fanáticos medievales, sino que están atemperadas por la misma comprensión y crítica que uno podría dirigir a sus propios bisabuelos o a un seminarista judío de Brooklyn. Hay aquí una sutileza que requiere elaboración.

No estamos abogando por una simple lectura de las etnografías en función de la biografía de sus autores. Es verdad que los profesionales ajustan esas lecturas al conocimiento que tienen de quienes las escriben. Eso puede hacer que la lectura sea más rica e informada; permite al lector trasladar al texto muchos de los matices, sobrentendidos y perspectivas implícitas que inspiraron al autor: dar plena vida a un texto muerto. Pero en las manos de lectores casuales y sin refinamiento, la lectura en función de la biografía del autor puede ser injusta y destructiva, justificativa más que enriquecedora del texto. Lo que proponemos es, pues, que las etnografías se lean como yuxtaposición de dos o más tradiciones culturales.

Esta forma de lectura cultural no se limita a la antropología, sino que es un componente decisivo en la comprensión de todas las escrituras interculturales. Se ha señalado que en el siglo XIX muchos de los especialistas en el islamismo eran judíos que utilizaban esa religión como un sustituto para resolver sus propios dilemas respecto del cristianismo; el islam podía tratarse como una tradición occidental alternativa, cercana al judaísmo pero diferente por no estar limitada por la condición de minoría en un ambiente cristiano. En esos autores encontramos entonces una lectura del islam mucho más comprensiva y empática que la de los arabistas contemporáneos, que dividen el mundo en dos facciones maniqueas: la prosionista y la proárabe.

Los ejemplos podrían multiplicarse. El místico católico Louis Massignon recurría también al sufismo (misticismo islámico) como sustituto de sus propios dilemas en un mundo poscristiano y antimístico. Entre las mejores y más sensibles obras antropológi-

cas, se cuentan las que ponen en juego un compromiso personal de ese tipo, aunque por lo común sólo como un subtexto nunca destacado o explícitamente reconocido. Piénsese en la asociación entre el compromiso del difunto Victor Turner con el ritual y los mundos simbólicos ndembu, y su ulterior giro hacia el catolicismo; en la obra de Stanley Tambiah acerca del budismo en Tailandia, que, a diferencia de mucho de lo que se ha escrito sobre el budismo en Occidente, lo trata respetuosamente como una poderosa fuerza política, en un intento indirecto por entender su dinámica en Sri Lanka, su perturbado país natal; y quizás incluso en Lévi-Strauss, cuyo trabajo sobre las mitologías indígenas americanas puede ser entendido como un acto de expiación por un mundo destruido, paralelo a la creación del Talmud, que es a la vez una preservación y un aparato crítico que permite su uso regenerativo por las futuras generaciones (véase Handelman, 1982).

En todas esas búsquedas, el modelo no es diferente del de las búsquedas de la identidad étnica en los recientes escritos autobiográficos estadounidenses, en los cuales, a través de yuxtaposiciones explícitas y de la consideración de mecanismos más inconscientes, se reúnen tradiciones culturales para aclararlas y reelaborarlas. Como crítica cultural, pueden ejercer una acción muy poderosa, sin la distorsión de los estereotipos. No hay en los Estados Unidos denuncias de racismo más enérgicas que *Beneath the underdog*, de Charlie Mingus, *The color purple*, de Alice Walker, la *Autobiography*, de Malcolm X, e incluso los airados escritos de Frank Chin o Jeffrey Paul Chan, la poesía de Raúl Salinas o los traumatizados retratos de los autores indígenas estadounidenses James Welch y Gerald Vizenor. Ninguno de ellos se limita a denunciar, sino que todos demuestran ficticiamente la creación de nuevas identidades y nuevos mundos. Esas funciones también pueden ser cumplidas por una revitalizada técnica de crítica cultural basada en yuxtaposiciones etnográficas.

En un artículo de poco tiempo atrás (1986) hago el experimento de yuxtaponer cinco fuentes de escritos autobiográficos recientes, de armenio-estadounidenses, chino-estadounidenses, afroamericanos, mexicano-estadounidenses y norteamericanos nativos. La idea es dejar que varios grupos de voces hablen por sí mismas, y hacer que mi propia voz de autor quede acallada y marginada como comentario. Si bien es cierto que soy yo quien orquesta esas voces, el lector es remitido a los originales; el texto no está herméticamente sellado, sino que apunta más allá de sí mismo. En la introducción y las conclusiones se mencionan escritos análogos de mi propia tradición étnica como puntos de contacto adicionales, para evitar, como dice Todorov (1984 [1982], págs. 250-1), «la tentación de reproducir las voces de esas figuras "como realmente son": tratar de suprimir mi propia presencia "en favor del

otro" (. . .) [o] someter al otro a mí mismo, convertirlo en una marioneta. . .».

Lo que surge como conclusión no es simplemente que a través de las identidades étnicas estadounidenes operan procesos paralelos, sino la idea de que esas etnicidades constituyen sólo una familia de semejanzas, que la etnicidad no puede ser reducida a funciones sociológicas idénticas, que es un proceso de referencia mutua entre dos o más tradiciones culturales, y que esos mecanismos dinámicos del conocimiento intercultural proporcionan reservas para la renovación de los valores humanos. La memoria étnica está, pues, orientada hacia el futuro, no hacia el pasado.

Si en un experimento así intervienen muchas voces, también cabe esperar que haya muchos públicos lectores. Al invocar los discursos de una serie de grupos diferentes, se da a cada cual una oportunidad para la réplica. El discurso del texto no está sellado por una retórica profesional de autoridad que niegue importancia a los interlocutores no profesionales. Al mismo tiempo, arrastra a los integrantes de esos diferentes discursos étnicos al proyecto comparativo de la antropología. No deja que protesten meramente en función de la comprensión intuitiva que tienen de su propia retórica, sino que intenta concebir esa intuición como una fuente válida pero no única de conocimiento.

Referencias bibliográficas

Alexander, Jeffrey (1982-1983) *Theoretical logic in sociology*, 4 vols., Berkeley: University of California Press.

Alter, Robert (1982) «The Jew who didn't get away: On the possibility of an American Jewish culture», *Judaism*, 31(3), págs. 274-86.

Anderson, Perry (1984) *In the tracks of historical materialism*, Chicago: University of Chicago Press.

Appadurai, Arjun (ed.) (1988) *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Nueva York: Cambridge University Press.

Asad, Talal (ed.) (1973) *Anthropology and the colonial encounter*, Nueva York: Humanities Press.

Bahr, Donald, J., Gregorio, D. I. Lopez y A. Alvarez (1974) *Piman shamanism and staying sickness*, Tucson: University of Arizona Press.

Bandelier, Alfred (1971 [1890]) *The delight makers*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Barnett, Steve y Martin Silverman (1979) *Ideology and everyday life*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Basso, Keith (1979) *Portraits of «the Whiteman»: Linguistic play and cultural symbols among the western Apache*, Nueva York: Cambridge University Press.

Bateson, Gregory (1936) *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, Ernest (1971) *The lost science of man*, Nueva York: G. Braziller.

Benedict, Ruth (1934) *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin.

Berger, Peter (1983) Reseña de *The Human Cycle*, de Colin Turnbull, *New York Times Book Review*, 10 de abril, pág. 13.

Berger, Peter y Brigitte Berger (1983) *The war over the family: Capturing the middle ground*, Nueva York: Doubleday.

Bernstein, Richard J. (1976) *The restructuring of social and political theory*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
(1983) *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
Bertaux, Daniel e Isabelle Bertaux-Wiame (1981) «Artisanal bakery in France: How it lives and why it survives», en Frank Bechhofer y Brian Elliott, eds., *The petite bourgeoisie*, Nueva York: St. Martin's Press.
Bolter, J. David (1984) *Turing's man: Western culture in the computer age*, Londres: Duckworth.
Boon, James (1982) *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*, Nueva York: Cambridge University Press.
(1983) «America: Fringe benefits», una reseña de *Risk and Culture*, de Mary Douglas y Aaron Wildavsky, *Raritan* 2(4), págs. 97-121.
Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bowen, Elenore Smith [Laura Bohannan] (1964) *Return to laughter*, Nueva York: Doubleday.
Briggs, Jean L. (1970) *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Bruss, Elizabeth (1982) *Beautiful theories: The spectacle of discourse in contemporary criticism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Casagrande, Joseph (ed.) (1960) *In the company of man: Twenty portraits of anthropological informants*, Nueva York: Harper & Brothers.
Castaneda, Carlos (1968) *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*, Berkeley: University of California Press.
Certeau, Michel de (1983) «History: Ethics, science and fiction», en Norma Haan, Robert Bellah, Paul Rabinow y William Sullivan, eds., *Social science as moral inquiry*, Nueva York: Columbia University Press.
Clifford, James (1981) «On ethnographic surrealism», *Comparative Studies in Society and History*, 23, págs. 539-64.
(1982) *Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, Berkeley: University of California Press.
(1983*a*) «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», en G. W. Stocking (h), ed., *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press.
(1983*b*) «On ethnographic authority», *Representation*, 2, primavera de 1983, págs. 132-43.
Clifford, James y George E. Marcus (eds.) (1986) *Writing culture:*

The poetics and the politics of ethnography, Berkeley: University of California Press.
Crapanzano, Vincent (1973) *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press.
(1980*a*) *Rite of return: Circumcision in Morocco*, Psychoanalytic Study of Society, vol. 9, ed. Warner Meunsterberger y L. Bryce Boyer, Nueva York: Library of Psychological Anthropology.
(1980*b*) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
Czitron, Daniel (1982) *Media and the American mind*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Chagnon, Napoleon (1968) *Yanomamo: The fierce people*, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
Chapple, S. y R. Garafalo (1982) *Rock 'n' roll is here to pay*, Chicago: Nelson-Hall.
Chernoff, John (1979) *African rhythm and African sensibility: Aesthetics and social action in African musical idioms*, Chicago: University of Chicago Press.

Danto, Arthur (1981) *The transfiguration of the commonplace: A philosophy of art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Dennett, Dennis (1984) «Computer models and the mind – a view from the East Pole», *Times Literary Supplement*, pág. 1454.
Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer y David M. Schneider (eds.) (1977) *Symbolic anthropology*, Nueva York: Columbia University Press.
Douglas, Mary y Aaron Wildavsky (1982) *Risk and culture*, Berkeley: University of California Press.
Dowd, Maureen (1984) «A writer for the *New Yorker* says he created composites in reports», *New York Times*, 6 de junio, pág. 1.
Dumont, Jean-Paul (1978) *The headman and I*, Austin: University of Texas Press.
Dumont, Louis (1970) *Homo hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press.
Dwyer, Kevin (1982) *Moroccan dialogues: Anthropology in question*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1940) *The Nuer*, Clarendon: Oxford University Press.

Fabian, Johannes (1983) *Time and the other: How anthropology makes its object*, Nueva York: Columbia University Press.
Favret-Saada, J. (1980 [1977]) *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

Fay, Stephen (1982) *Beyond greed*, Nueva York: Viking.
Feld, Steven (1982) *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
Fischer, Michael M. J. (1977) «Interpretive anthropology», *Reviews in Anthropology*, 4(4), págs. 391-404.
(1980) *Iran: From religious dispute to revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
(1982*a*) *From interpretive to critical anthropologies*, Trabalhos de Ciencias, Serie Antropologia Social, nº 34. Fundação Universidade de Brasilia.
(1982*b*) «Portrait of a mullah: The autobiography and bildungsroman of Aqa Najafi-Quchani», *Persica*, 10, págs. 223-57.
(1982*c*) «Islam and the revolt of the petite bourgeoisie», *Daedalus*, III(1), págs. 1-125.
(1983) «Imam Khomeini: Four ways of understanding», en John Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York: Oxford University Press.
(1984) «Toward a third world poetics: Seeing through fiction and film in the Iranian culture area», *Knowledge and Society*, 5, págs. 171-241, Nueva York: JAI Press.
(1986) «Ethnicity and post-modern arts of memory», en *Writing culture: The poetics and the politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
Fortes, Meyer (1973) «On the concept of the person among the Tallensi», en Germaine Dieterlen *et al.*, eds., *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du C.N.R.S., nº 544, 1971 (Editions du C.N.R.S., París), págs. 284-319.
(1974) «The first born», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 15, págs. 81-104.
Fortune, Reo F. (1932) *The sorcerers of Dobu*, Londres: G. Routledge & Sons.
(1935) *Manus religion: An ethnological study of the Manus natives of the Admiralty Islands*, Filadelfia: American Philosophical Society.
Foster, Hal (ed.) (1983) *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*, Port Townsend, Wash.: Bay Press.
Fox, Richard (1969) *From Zamindar to ballot box: Community change in a North Indian market town*, Ithaca: Cornell University Press.
Freeman, Derek (1983) *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Frith, Simon (1981) *Sound effects: Youth, leisure and the politics of rock n' roll*, Nueva York: Pantheon.

Gadamer, Hans-Georg (1975) *Truth and method*, Nueva York: Seabury Press.
Gaines, Atwood y Robert Hahn (eds.) (1982) «Physicians of Western medicine: Five cultural studies», número especial de *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 6(3).
Gardner, Howard (1983) *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*, Nueva York: Basic Books.
Geertz, Clifford (1963) *Peddlers and princes: Social development and economic change in two Indonesian towns*, Chicago: University of Chicago Press.
(1965) *The social history of an Indonesian town*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
(1973*a*) *The interpretation of cultures*, Nueva York: Basic Books.
(1973*b*) «Person, time, and conduct in Bali», en *The interpretation of cultures*, Nueva York: Basic Books.
(1973*c*) «Thick description: Toward an interpretive theory of culture», en *The interpretation of cultures*, Nueva York: Basic Books.
(1973*d*) «Deep play: Notes on the Balinese cockfight», en *The interpretation of cultures*, Nueva York: Basic Books.
(1980*a*) *Negara: The theater state in nineteenth century Bali*, Princeton: Princeton University Press.
(1980*b*) «Blurred genres», *American Scholar*, 49, págs. 165-79.
(1984) «Anti-anti relativism», *American Anthropologist*, 86(2), págs. 263-77.
Geertz, Clifford, Hildred Geertz y Lawrence Rosen (1979) *Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis*, Nueva York: Cambridge University Press.
Gerholm, Tomas y Ulf Hannerz (eds.) (1982) «The shaping of national anthropologies», número especial de *Ethnos*, Etnografiska Museet, Estocolmo.
Giddens, Anthony (1976) *New rules of sociological method*, Nueva York: Basic Books. [*Las nuevas reglas del método sociológico*, 2da. ed., Buenos Aires: Amorrortu editores, 1997.]
(1979) *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*, Berkeley: University of California Press.
Gilligan, Carol (1982) *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Glassie, Henry (1982) *Passing the time in Ballymenone: Culture and history of an Ulster community*, Filadelfia: University of Philadelphia Press.
Gleick, James (1984) «Solving the mathematical riddle of chaos», *New York Times Magazine*, 10 de junio, págs. 30-2.

Gluckman, Max (ed.) (1964) *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology*, Chicago: Aldine.
Golde, Peggy (ed.) (1970) *Women in the field: Anthropological experiences*, Chicago: Aldine.
Gouldner, Alvin W. (1970) *The coming crisis of Western sociology*, Nueva York: Basic Books. [*La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.]
Gray, John N. (1984) «Lamb auctions on the borders», *European Journal of Sociology*, 24, págs. 54-82.
Grindal, Bruce T. (1983) «Into the heart of Sisala experience: Witnessing death divination», *Journal of Anthropological Research*, 39, págs. 60-80.

Handelman, Susan A. (1982) *The slayers of Moses*, Albany: State University of New York Press.
Handler, Richard (1983) «The dainty and the hungry man: Literature and anthropology in the work of Edward Sapir», en G. W. Stocking (h), ed., *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press, págs. 201-31.
Harris, Marvin, (1981) *America now: The anthropology of a changing culture*, Nueva York: Simon and Schuster.
Haskell, Thomas (1977) *The emergence of professional social science*, Urbana: University of Illinois Press.
Hatch, Elvin (1983) *Culture and morality*, Nueva York: Columbia University Press.
Hebdige, Dick (1979) *Subculture: The meaning of style*, Londres: Methuen.
Henry, Jules (1963) *Culture against man*, Nueva York: Random House.
Hirsch, Fred (1976) *The social limits to growth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Hollis, Martin y Steven Lukes (eds.) (1982) *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Huntington, Richard y Peter Metcalf (1979) *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, Nueva York: Cambridge University Press.
Hymes, Dell (1981) *«In vain I tried to tell you»: Essays in Native American ethnopoetics*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
Hymes, Dell (ed.) (1969) *Reinventing anthropology*, Nueva York: Pantheon Books.

Inden, Ronald B. y Ralph W. Nicholas (1977) *Kinship in Bengali culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Jackson, Michael (1982) *Allegories of the wilderness: Ethics and ambiguity in Kuranko narratives*, Bloomington: Indiana University Press.
Jameson, Fredric (1984) «Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism», *New Left Review*, 146, págs. 53-93.
Jarvie, I. C. (1964) *Revolution in anthropology*, Nueva York: Humanities Press.
Jennings, Humphrey y Charles Madge (eds.) (1937) *May the twelfth: Mass-observation day-surveys 1937 by over two hundred observers*, Londres: Faber & Faber.

Karp, Ivan (1980) «Beer drinking and social experience in an African society», en I. Karp y C. S. Bird, eds., *Explorations in African systems of thought*, Bloomington: Indiana University Press.
Karp, Ivan y Martha B. Kendall (1982) «Reflexivity in field work», en Paul F. Secord, ed., *Explaining human behavior*, Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.
Keil, Charles (1979) *Tiv Song*, Chicago: University of Chicago Press.
Kirkpatrick, John (1983) *The marquesan notion of the person*, Ann Arbor: UMI Research Press.
Kracke, Waud (1978) *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press.
Kuhn, Thomas (1962) *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.

Lacan, Jacques (1977) *Ecrits*, Nueva York: Norton.
Latour, Bruno y Steve Woolgar (1979) *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.
Lentricchia, Frank (1980) *After the New Criticism*, Chicago: University of Chicago Press.
Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural anthropology*, Nueva York: Basic Books.
(1966 [1962]) *The savage mind*, Chicago: University of Chicago Press.
(1969*a* [1949]) *The elementary structures of kinship*, Boston: Beacon Press.
(1969*b* [1964]) *The raw and the cooked*, Nueva York: Harper & Row.
(1973 [1966]) *From honey to ashes*, Nueva York: Harper & Row.
(1974 [1955]) *Tristes tropiques*, Nueva York: Atheneum.
(1978 [1968]) *The origin of table manners*, Nueva York: Harper & Row.

(1981 [1971]) *The naked man*, Nueva York: Harper & Row.
Levy, Robert (1973) *Tahitians: Mind and experience in the Society Islands*, Chicago: University of Chicago Press.
Lewis, Oscar (1961) *Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican family*, Nueva York: Random House.
(1966) *La vida: A Puerto Rican family in the culture of poverty – San Juan and New York*, Nueva York: Random House.
Lipsitz, George (1981) *Class and culture in Cold War America*, Nueva York: Praeger.
Livingston, Debra (1982) «"Round and round" the bramble bush: From legal realism to critical legal scholarship», *Harvard Law Review*, 95, págs. 1670-6.
Luhmann, Niklas (1984) *Soziale Systeme: Grundrisse einer allgemeinen Theorie*, Francfort del Meno: Suhrkamp.
Lyotard, Jean-François (1984 [1979]) *The postmodern condition: A report on knowledge*, Minneápolis: University of Minnesota Press.

MacCannell, Dean y Juliet Flower MacCannell (1982) *The time of the sign: A semiotic interpretation of modern culture*, Bloomington: Indiana University Press.
MacIntyre, Alisdair (1981) *After virtue: A study in moral theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Majnep, Ian y Ralph Bulmer (1977) *Birds of my Kalam country*, Auckland: Oxford University Press.
Malinowski, Bronislaw (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York: Dutton.
(1967) *A diary in the strict sense of the term*, Nueva York: Harcourt, Brace & World.
Marcus, George E. (1980) «Law in the development of dynastic families among American business elites: The domestication of capital and the capitalization of family», *Law & Society Review*, 14, págs. 859-903.
(1983) «The fiduciary role in American family dynasties and their institutional legacy: From the law of trust to trust in the Establishment», en G. E. Marcus, ed., *Elites: Ethnographic issues*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
(1985) «A timely rereading of Naven: Gregory Bateson as oracular essayist», *Representations*, otoño, nº 12.
Marcus, George E. y Dick Cushman (1982) «Ethnographies as texts», *Annual Review of Anthropology*, 11, págs. 25-69.
Marcus, Greil (1976) *Mystery train*, Nueva York: Dutton.
Marx, Leo (1964) *The machine in the garden: Technology and the pastoral ideal in America*, Nueva York: Oxford University Press.

Massignon, Louis (1982) *The passion of al-Hallaj: Mystic and martyr of Islam*, Princeton: Princeton University Press.
Mauss, Marcel (1967 [1925]) *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*, Nueva York: Norton.
(1968 [1938]) «A category of the human spirit» (traducido por L. Krader de «Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"», *Psychoanalytic Review*, 55, págs. 457-90.
Maybury-Lewis, David H. P. (1965) *The savage and the innocent*, Londres: Evans.
Mead, Margaret (1949 [1928]) *Coming of Age in Samoa*, Nueva York: Mentor Books.
Meeker, Michael (1979) *Literature and violence in North Arabia*, Nueva York: Cambridge University Press.
Miner, Horace (1956) «Body ritual among the Nacirema», *American Anthropologist*, 58(3), págs. 503-7.
Mintz, Sidney (1960) *Worker in the cane: A Puerto Rican life history*, New Haven: Yale University Press.

Nash, June (1979) *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*, Nueva York: Columbia University Press.

Obeyesekere, Gananath (1981) *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago: University of Chicago Press.
(1983) *The cult of the goddess Patini*, Chicago: University of Chicago Press.
Ortner, Sherry B. (1984) «Theory in anthropology since the sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26, págs. 126-66.

Perin, Constance (1977) *Everything in its place: Social order and land use in America*, Princeton: Princeton University Press.
Piore, Michael J. y Charles F. Sabel (1984) *The second industrial divide*, Nueva York: Basic Books.
Price, Richard (1983) *First-time: The historical vision of an Afro-American people*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Rabinow, Paul (1977) *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
Riesman, Paul (1977) *Freedom in Fulani social life: An introspective ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.
Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press.

Rosaldo, Michelle Z. (1980) *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Nueva York: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato (1980) *Ilongot headhunting, 1883-1974: A study in society and history*, Stanford: Stanford University Press.

Rose, Dan (1982) «Occasions and forms of anthropological experience», en Jay Ruby, ed., *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in anthropology*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

(1983) «In search of experience: The anthropological poetics of Stanley Diamond», *American Anthropologist*, 85(2), págs. 345-55.

Rothenberg, Jerome y Diane Rothenberg (1983) *Symposium of the whole: A range of discourse toward an ethnopoetics*, Berkeley: University of California Press.

Rothenberg, Randall (1984) *The neoliberals: Creating the new American politics*, Nueva York: Simon & Schuster.

Sabel, Charles F. (1982) *Work and politics: The division of labor in industry*, Nueva York: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall (1976) *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press.

(1981) *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Said, Edward (1979) *Orientalism*, Nueva York: Random House.

Schieffelin, Edward L. (1976) *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*, Nueva York: St. Martin's Press.

Schneider, David (1968) *American kinship: A cultural account*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Schneider, Jane y Peter Schneider (1976) *Culture and political economy in Western Sicily*, Nueva York: Academic Press.

Shankman, Paul (1984) «The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz», *Current Anthropology*, 25(3), págs. 261-80.

Shore, Bradd (1982) *Sala'ilua: A Samoan mystery*, Nueva York: Columbia University Press.

Shostak, Marjorie (1981) *Nisa: The life and words of a !Kung woman*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sims, Norman (ed.) (1984) *The literary journalists*, Nueva York: Ballantine Books.

Smith, Carol (1978) «Beyond dependency theory: National and regional patterns of underdevelopment in Guatemala», *American Ethnologist*, 5(2), págs. 574-617.

(1984) «Local history in global context: Social and economic tran-

sitions in Western Guatemala», *Comparative Studies in Society and History*, 26(2), págs. 193-228.
Smith, Carol (ed.) (1976) *Regional analysis*, 2 vols., Nueva York: Academic Press.
Smith, Raymond T. y David M. Schneider (1973) *Class differences and sex roles in American kinship and family structure*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
Sperber, Dan (1982) «Ethnographie interpretative et anthropologie théorique», en *Le savoir des anthropologues*, París: Hermann.
Stern, J. P. (1973) *On realism*, Nueva York: Routledge & Kegan Paul.
Stoller, Paul (1984) «Eye, mind and word in anthropology», *L'Homme*, 24, págs. 91-114.
Stott, William (1973) *Documentary expression and thirties America*, Nueva York: Oxford University Press.

Tambiah, Stanley J. (1976) *World conqueror and world renouncer*, Nueva York: Cambridge University Press.
Taussig, Michael (1980) *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Taylor, Charles (1979) «Interpretation and the sciences of man», en Paul Rabinow y William M. Sullivan, eds., *Interpretive social science: A reader*, Berkeley: University of California Press.
Taylor, J. M. (1979) *Eva Peron: Myths of a woman*, Chicago: University of Chicago Press.
Tedlock, Dennis (1983) *The spoken word and the work of interpretation*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
Tedlock, Dennis (trad.) (1985) *The Popol Vuh*, Nueva York: Simon & Schuster.
Thurow, Lester (1983) *Dangerous currents: The state of economics*, Nueva York: Random House.
Todorov, Tzvetan (1984 [1982]) *The conquest of America*, Nueva York: Harper & Row.
Travers, Jeffrey y Stanley Milgram (1969) «An experimental study of the small world problem», *Sociometry*, 32(4), págs. 443-75.
Turkle, Sherry (1984) *The second self: Computers and the human spirit*, Nueva York: Basic Books.
Turnbull, Colin (1983) *The human cycle*, Nueva York: Simon & Schuster.
Turner, Victor (1957) *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*, Manchester: Manchester University Press.
(1960) «Muchona the hornet, interpreter of religion», en *In the*

company of man: Twenty portraits of anthropological informants, Nueva York: Harper & Brothers.
Tyler, Stephen (1969) *Cognitive anthropology*, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
(1981) «Words for deeds and the doctrine of the secret world», en *Papers from the parasession on language and behavior, Chicago Linguistic Society*, Chicago: University of Chicago Press.
(1984) «The poetic turn in post-modern anthropology: The poetry of Paul Friedrich», *American Anthropologist*, 6(2), págs. 328-36.
(1985) «Ethnography, intertextuality, and the end of description», *American Journal of Semiotics*, 3(4), págs. 83-98.
(1986*a*) «Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document», en James Clifford y George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
(1986*b*) «Post-modern anthropology», en Phyllis Chock, ed., *Discourse and the social life of meaning*, Washington, DC: Smithsonian Institution.

Unger, Roberto M. (1976) *Law and modern social theory*, Nueva York: Free Press.
(1984) *Passion: An essay on personality*, Nueva York: Free Press.

Vidich, Arthur J. (1952) *The political impact of colonial administration*. Tesis de doctorado, Harvard University.

Wallace, Anthony (1969) *The death and rebirth of the Seneca*, Nueva York: Random House.
(1978) *Rockdale: The growth of an American village in the early industrial revolution*, Nueva York: Knopf.
Wallerstein, Immanuel (1974) *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York: Academic Press.
Walzer, Michael (1983) *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*, Nueva York: Basic Books.
Wax, Rosalie (1971) *Doing fieldwork: Warnings and advice*, Chicago: University of Chicago Press.
Weatherford, J. MacIver (1981) *Tribes on the hill*, Nueva York: Rawson, Wade.
Webster, Stephen (1982) «Dialogue and fiction in ethnographic truth», *Dialectical Anthropology*, 7, págs. 91-114.
(1983) «Ethnography as storytelling», *Dialectical Anthropology*, 8, págs. 185-206.

White, Hayden V. (1973) *Metahistory: The historical imagination in nineteenth century Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Wilson, E. O. (1975) *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Williams, Raymond (1973) *The country and the city*, Nueva York: Oxford University Press.
(1977) *Marxism and literature*, Londres: Oxford University Press.
(1981*a*) *Culture*, Glasgow: Fontana Books.
(1981*b*) *Politics and letters: Interviews with New Left Review*, Londres: New Left Editions, Verso.
Willis, Paul (1978) *Profane culture*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
(1981 [1977]) *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*, Nueva York: Columbia University Press.
Wolf, Eric (1982) *Europe and the people without history*, Berkeley: University of California Press.
Wolfe, Tom y E. W. Johnson (eds.) (1973) *The new journalism*, Nueva York: Harper & Row.

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).